

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Zubiri y Tomás de Aquino en torno a la existencia de Dios:
contribuciones a la integración de las *Quinque viae* y la vía de
la religación**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Carlos Infante Gómez

Director

Rogelio Rovira Madrid

Madrid, 2017

INDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO. – <i>El resurgimiento de la vieja pregunta por Dios en el pensamiento del siglo XX</i>	9
Capítulo I. – <i>La vía de la religación: la justificación intelectual de la realidad de Dios</i>	21
§ 1. Introducción.....	21
§ 2. Las peculiaridades de la realidad del hombre: es realidad intelectual personal y relativamente absoluta	24
1. Unidad entre intelección y realidad en el “estar aprehensivo”: la aprehensión primordial de realidad es el punto de partida del pensamiento zubiriano.....	24
a. La intelección sentiente conduce a una nueva idea de realidad	37
b. La ulterioridad del ser frente a la realidad.....	39
2. El hombre, realidad personal relativamente absoluta.....	44

	<u>Págs.</u>
§ 3. La intelección de la realidad “en hacia” desvela al hombre la enigmática ambivalencia estructural de las cosas y su constitutiva religación al poder de lo real, hecho inconcuso que Zubiri denomina “el problema de Dios” o “problema teologal del hombre”.....	57
1. Aparición de la deidad o poder de lo real en la enigmática ambivalencia estructural de las cosas	57
2. El problema de Dios está falsamente encubierto en la época actual.....	64
§ 4. Aparición de la realidad divina: el poder de lo real vehicula al hombre a Dios.....	73
1. Dios, realidad personal absolutamente absoluta (<i>ratio essendi</i>) es fundamento de “la” realidad última, posibilitante e impelente (<i>ratio cognoscendi</i>).....	73
2. Presencia trascendente y personal de Dios en “la” realidad de las cosas.....	79
3. Presencia trascendente e interpersonal de Dios en el hombre.....	81
 Capítulo II. – <i>El núcleo esencial de la vía de la religación: el acceso del hombre a Dios desde la realidad</i>	 87
§ 1. Introducción.....	87
§ 2. “Dios es esencialmente accesible por su presencia personal en todas las cosas reales, por su presencia interpersonal en el hombre” (HD, 210).....	89
§ 3. “Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoativamente accediendo a Dios” (HD, 214) en relación de causalidad personal rigurosamente metafísica.....	97
1. Dios arrastra al hombre hacia sí.....	97
2. De la respectividad de lo real a un nuevo concepto de causa: la “causalidad personal”.....	103

	<u>Págs.</u>
Capítulo III. – <i>La aportación fundamental de la vía de la religación: el proceso intelectual que conduce al hombre a la fe....</i>	109
§ 1. Introducción.....	109
§ 2. La actitud de ir al fundamento de mi Yo en la religación es denominada por Zubiri “voluntad de fundamentalidad”, la cual pone en marcha un proceso intelectual que desemboca en distintas opciones de ser.....	111
1. La fe: la entrega personal del hombre a Dios.....	114
2. El agnosticismo: la frustración de la búsqueda intelectual de Dios.....	117
3. La despreocupación por Dios: la suspensión de la conclusión intelectual.....	118
4. El ateísmo: la autosuficiencia de la vida ante el hecho inconcuso de la religación.....	119
§ 3. Mapas de la aprehensión de realidad y del proceso intelectual del hombre ante el problema de Dios.....	124
§ 4. El proceso de conversión de Manuel García Morente como ilustración de la vía de la religación de Xavier Zubiri.....	125
1. Un grave problema intelectual: “mi vida me pertenece pero, por otro lado, esa vida no me pertenece”.....	125
2. Distinción de tres fases en su proceso de conversión.....	127
3. La necesidad de verter la verdad cristiana católica en la filosofía contemporánea.....	129
4. La investigación metódica y ordenada sobre el curso de nuestra vida como vía de acceso a Dios.....	130
Capítulo IV.– <i>Las cinco viae de Tomás de Aquino.....</i>	137
§ 1. Introducción.....	137
§ 2. Breve exposición de las vías tomistas.....	138

	<u>Págs.</u>
a. Primera vía: la existencia de un Motor Inmóvil, no movido por otro.....	140
b. Segunda vía: la existencia de la Causa Eficiente no causada.....	143
c. Tercera vía: la existencia del Ser Necesario por sí mismo	146
d. Cuarta vía: la existencia del Máximo Ser.....	150
e. Quinta vía: la existencia del Supremo Ser ordenador de las actividades de los seres que no tienen conocimiento...	154
f. Los supuestos básicos de las vías tomistas.....	158
 Capítulo V.– <i>La crítica de Zubiri a las “quinque viae”</i>	 163
§ 1. Introducción.....	163
§ 2. La crítica de Zubiri a las vías tomistas: sus puntos de partida y de llegada no resultan satisfactorios.....	168
 Capítulo VI.– <i>Confrontación de la crítica zubiriana con las formulaciones de los argumentos de Santo Tomás y la estructura demostrativa de las “quinque viae”</i>	 175
§ 1. Introducción.....	175
§ 2. Confrontación de la crítica de Zubiri con la estructura demostrativa de las <i>quinquae viae</i>	180
§ 3. El punto de partida de las vías tomistas: la distinción entre fenómeno y hecho.....	182
§ 4. El punto de llegada: el principio metafísico de las cinco vías y su estructura demostrativa.....	186
1. La <i>vía causalitatis</i>	191
2. La <i>vía remotionis</i>	193

	<u>Págs.</u>
3. La <i>vía eminentiae</i>	194
§ 5. El alcance de la crítica zubiriana.....	195
§ 6. Excurso: Zubiri ante la prueba moral kantiana de la existencia de Dios.....	198
1. Introducción.....	198
2. La peculiaridad de la prueba moral kantiana según Zubiri:.....	200
3. El núcleo central de la crítica de Zubiri: los puntos de partida y de llegada de la prueba moral kantiana.....	201
4. La novedosa vía de la religación propuesta por Zubiri, ¿de qué forma evita los problemas por él señalados en la prueba moral kantiana?.....	205
5. A modo de conclusión.....	208
Capítulo VII. – <i>Ensayo de integración de las vías tomistas y la vía de la religación a través de la nueva metafísica de lo real de Xavier Zubiri</i>	211
§ 1. Introducción.....	211
§ 2. La crítica zubiriana a las <i>quinque viae</i> : un reproche injustificado a la filosofía de Aquino.....	213
1. Las <i>quinque viae</i> parten de hechos genuinos.....	215
2. El pensamiento de Aquino no interpreta al hombre como cosa meramente natural.....	216
3. La nervadura lógica de las <i>quinque viae</i> nos muestra a Dios, “realidad última”, como punto de llegada común con la vía de la religación.....	217
§ 3. El problema del ser en relación con Dios: de la nueva <i>ratio entis</i> a la nueva metafísica de lo real de Xavier Zubiri.....	220
1. La primera formulación de la idea de religación: hacia una nueva <i>ratio entis</i> o un nuevo sentido o idea del ser.....	220

	<u>Págs.</u>
2. La evolución de la idea de religación: el inicio de la marcha hacia la metafísica de lo real de Xavier Zubiri....	227
§ 4. Integración y fusión de las <i>quinque viae</i> y la doctrina de la religación.....	232
1. El <i>actus essendi</i> – radical innovación de Santo Tomás – es fundamento de la realidad. Puntos de confluencia entre la realidad zubiriana y el ser transobjetual de Tomás.....	232
2. Ambas líneas de pensamiento confluyen en la presencia trascendente de Dios en todas las realidades del mundo, entre las cuales es en el hombre, según Zubiri, donde transparece de una manera directa Dios en tanto que Dios.....	241
3. Dios, Primer Motor Inmóvil y Ordenador Supremo, es realidad entificante del hombre. Una nueva perspectiva de la primera y quinta vías tomistas, fundada en la observación del dinamismo de la vida humana constituida por hechos encaminados a ciertos fines y efectos.....	248
4. Dios, Causa Eficiente no causada, es causa personal suificante del hombre. La segunda vía tomista, fundada en la observación de la relación causal, bajo la perspectiva de la causalidad personal de Xavier Zubiri....	261
a. Dios como fundamento del poder de lo real designa una causalidad.....	262
b. La unión entre el hombre y Dios constituye una causalidad personal.....	266
c. La implicación entre la Persona Divina y las personas humanas.....	270
5. Dios, Ser Necesario por sí mismo y Máximo Ser enteramente perfecto, es realidad personal absolutamente absoluta. La tercera y cuarta vías tomistas, basadas en la observación de las cosas contingentes, diversamente graduadas en la posesión de perfecciones, contempladas desde la “nihilidad ontológica radical” y la libertad, que caracterizan el modo finito que tiene el hombre de ser Dios.....	272

	<u>Págs.</u>
EPÍLOGO. – <i>A modo de conclusión</i>	277
Resumen en español.....	291
Abstract.....	297
Abreviaturas empleadas para citar las obras de Aristóteles, Tomás de Aquino y Zubiri.....	303
Bibliografía.....	304

PRÓLOGO

EL RESURGIMIENTO DE LA VIEJA PREGUNTA POR DIOS EN EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX.

Si miramos detenidamente las distintas corrientes de pensamiento que han tenido lugar en la filosofía del siglo XX, fácilmente percibiremos dos hechos relevantes de especial trascendencia, que merecen ser objeto de nuestra atención.

El primero de ellos consiste en la apreciación de que, en algunas de las corrientes filosóficas brotadas en el pasado siglo, resurge de forma inesperada la vieja pregunta por Dios, ya planteada desde hace más de veinte siglos en Grecia. El segundo hecho, estrechamente vinculado con el anterior, se refiere a que algunos pensadores fielmente instalados en esas novedosas vías de pensamiento, al encontrarse con el problema de Dios, han vuelto su mirada a la filosofía de Tomás de Aquino para, sin dejar de ser fieles a su pensamiento originario, tratar de integrar y fundir los logros irrenunciables de ambas filosofías.

Para comprobar la efectiva existencia de los hechos referidos, será suficiente observar las dos corrientes filosóficas que, surgidas en los albores del siglo XX, constituyen el punto de partida del pensamiento de Xavier Zubiri: la filosofía de “la razón vital” de Ortega y la fenomenología de Edmund Husserl¹.

En relación con la primera de ellas, la filosofía de “la razón vital”, hemos de hablar de Manuel García Morente, que expone magistralmente en las últimas páginas de sus *Lecciones Preliminares de Filosofía*², la forma de aparición del viejo problema de

¹ La tesis doctoral de Karol Wojtyła en torno a los principios morales de la filosofía de Max Scheler, constituye otro ejemplo de fructífera confrontación de la filosofía escolástica con sistemas filosóficos nacidos en el siglo XX.

² *Lecciones Preliminares de Filosofía*, fueron pronunciadas por Morente en la Universidad Nacional de Tucumán en 1937, que tomadas fielmente de forma taquigráfica, se publicaron en el año siguiente por la citada Universidad. *Obras Completas* de Manuel García Morente, tomo II, vol. I, edición de Juan Miguel

Dios en el pensamiento de su maestro Ortega, que él mismo había hecho suyo desde hacía ya algo más de un cuarto de siglo³. Para ello, comienza hablando de las dos vías de navegación filosófica conocidas como realismo e idealismo que, a su parecer, sintetizan las principales líneas de la historia del pensamiento humano, para sostener que ambas vías no pueden dar hoy una contestación satisfactoria a los problemas fundamentales de la filosofía.

Para Morente, entramos en una tercera vía de navegación filosófica iniciada por Heidegger con su obra *Ser y tiempo* y varios años antes por Ortega con su filosofía de “la razón vital”. De modo que, hablando de Ortega, recuerda un trabajo periodístico suyo titulado “¡Dios a la vista!”, en el que indica de qué forma la vieja pregunta por Dios aparece de nuevo en la metafísica del siglo XX, “como cuando los navegantes desde la proa del barco anuncian tierra”. Y termina sus *Lecciones* con estas palabras:

Pero ahora ni el realismo ni el idealismo pueden dar una contestación satisfactoria a los problemas formidables, fundamentales, de la filosofía; porque nos hemos apercibido de que lo subrayado por el realismo y el idealismo son fragmentos de una sola entidad: aquél – el realismo – afirma el fragmento de las cosas que “están en” la vida; éste – el idealismo – el fragmento del yo, que también “está en” la vida. Pero ahora queremos una metafísica que se apoye no en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base: en la vida misma. Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros probablemente quizá no la veamos cumplirse en estos años y sólo la contemplamos tomando rumbos y alejándose cada día más. Pero la

Palacios y Rogelio Rovira, Madrid, Anthropos- Caja de Madrid, 1996, en adelante mencionadas como O.c. Julián Marías afirma que esta obra constituye “el libro filosófico más importante de mi maestro y amigo Manuel García Morente [...] que responde a un momento decisivo de su vida, y ver cuál fue ayuda a su comprensión”. Manuel García Morente, *Lecciones Preliminares de filosofía*, Prólogo de Julián Marías, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, pp. 7-10.

³ La admiración de Morente hacia el pensamiento y la figura de Ortega queda muy bien reflejada en su artículo periodístico “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, publicado en *El Sol*, el 8 de marzo de 1.936, y también en O. c. tomo I, vol. 2, pp. 536 a 541, del que resalto las siguientes palabras: “Cuando yo era niño y empezaba a leer con entusiasmo de neófito a Platón, a Descartes, a Kant, no solía contentarme con las exaltaciones que me causaban los magníficos acordes intelectuales de esos gigantescos pensadores, sino que, más allá del texto escrito, más allá de la urdimbre mental, ideológica, intentaba con la fantasía penetrar hasta las personas efectivas: me representaba a Platón, a Descartes, a Kant mismos; me hacía la ilusión de oír su voz, de escuchar su palabra viva, de cultivar su trato personal; en suma: de existir yo en la vida real de ellos y ellos en la mía. Hubiera dado no sé qué, cualquier trozo grande de mi ser, por poder milagrosamente verlos, oírlos, hablarlos, siquiera un instante. Puede usted, pues, suponer lo que para mí ha sido la amistad de Ortega y Gasset.”

proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad⁴.

En primer lugar, creo que hemos de plantearnos qué supone para Morente, y qué significa realmente, la superación de una corriente filosófica; es decir, ¿acaso son realismo e idealismo vías de pensamiento obsoletas, por su incapacidad de afrontar ellas mismas los problemas fundamentales que hoy plantea la metafísica o siguen siendo, por el contrario, vías válidas de las que tendremos necesariamente que partir para iniciar otras rutas del filosofar?

Si reparamos en lo que el propio Morente hizo en su vida de forma efectiva, esto es, intuir el inicio de una nueva ruta filosófica a raíz del pensamiento de Ortega y al mismo tiempo abrir su vida y su pensamiento en esa misma época a la filosofía de Tomás de Aquino, que supone la máxima plenitud de la vía realista, podremos afirmar que la superación de una corriente filosófica siempre ha de suponer su plena absorción, para con ella poder avanzar por otros caminos distintos y seguir haciendo filosofía⁵.

En segundo lugar, es importante observar que Morente ya esperaba desde tiempo atrás una mirada y un acceso hacia Dios desde la filosofía de la razón vital⁶, lo que justifica que casi tres años después de su conversión, suscitada por lo que él mismo denominó como *El Hecho Extraordinario*⁷, cuando ya había abierto su vida y su

⁴ Manuel García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*. O. c., Tomo II, vol I, p. 314.

⁵ Véase el artículo “Manuel García Morente en su plenitud académica” de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, publicado en *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales; Ayuntamiento de Madrid, Fundación Arquitectura COAM, Madrid, 2008, pp. 236-243. En dicho artículo los autores sostienen que la conversión personal de Morente “dividió profundamente su vida, su obra y hasta su filosofía”.

⁶ Así, en un largo artículo periodístico suyo titulado “El «curso» de Ortega y Gasset”, publicado en el diario *El Sol* los días 1, 9, 25 y 29 de junio de 1929, dice Morente: “Desde sus primeros pasos por la senda filosófica, Ortega y Gasset se sintió irremisiblemente atraído por el problema más hondo: ver cómo de la fuente vital brota todo cuanto es y vale en el universo. Ahora, ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos, que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida”. O.c tomo I, vol 2. p. 502.

⁷ Se trata de la carta enviada por Manuel García Morente al doctor José M^a García Lahiguera en septiembre de 1940, entonces director del Seminario Conciliar de Madrid. En 1950 García Lahiguera

pensamiento a la filosofía de Tomás de Aquino, estuviese todavía esperando esa mirada hacia Dios desde la filosofía de Ortega como una posibilidad más a tener en cuenta de este pensamiento, al resaltar la fecunda compatibilidad entre la religión católica y la filosofía del siglo XX con estas palabras:

Sigo creyendo, como en mayo de 1938, cuando hablé de Dios en Buenos Aires, que *se puede y se debe* verter toda la verdad cristiana católica (sin menoscabarla en lo más mínimo) dentro de las formas y en el ambiente intelectual de la filosofía contemporánea. Y confío en que, Dios mediante, estaré algún día en condiciones de hacerlo⁸.

Desgraciadamente su muerte, en tantos sentidos prematura, le impidió llevar a cabo esta tarea que hubiera realizado de un modo ejemplar, lo que hace florecer en nuestra alma multitud de interrogantes, todavía no tratados y analizados debidamente con todo el rigor que exigen. Pues, qué duda cabe que la aproximación de Morente al pensamiento escolástico desde la filosofía de la razón vital, exige y hace cada vez más necesario un detenido estudio cuyo cometido sea comparar los sistemas filosóficos de Aquino y Ortega, para integrar y fusionar las filosofías de estos dos grandes pensadores. Quede aquí simplemente apuntada esta necesidad⁹.

recibió la consagración episcopal. El borrador manuscrito de dicha carta fue publicado por primera vez en 1951 por el padre jesuita Mauricio de Iriarte en el libro titulado *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Madrid, Espasa-Calpe. Desde esa fecha, ha sido también publicado en O.c., tomo II, vol. 2, pp. 415 - 441; en *El "Hecho extraordinario"*, Madrid, Rialp, 1999, con prólogo de Antonio Millán-Puelles; y en Javier Carballo, *Manuel García Morente. Relato de la conversión. El Hecho Extraordinario y Diario de los Ejercicios Espirituales*, Salamanca, San Esteban ed., 2008. En este trabajo he utilizado la última edición aparecida (Manuel García Morente, *El "hecho extraordinario"*, Madrid, Encuentro, 2015, con prólogo de Carmen Bonelli), considerada definitiva al recoger fielmente el texto de la carta efectivamente recibida por su destinatario.

⁸ Carta a la editorial Espasa-Calpe. Madrid, febrero de 1940, relativa a la publicación de unas conferencias suyas sobre Dios. "Escritos autobiográficos", O.c., Tomo II, vol. II, p. 561.

⁹ Julián Marías, discípulo de Morente en sus años universitarios, que ha desarrollado de forma creadora la filosofía de su también maestro Ortega, ha mostrado ejemplarmente a lo largo de toda su obra el extraordinario valor de "la razón vital" a la hora de profundizar en cuestiones religiosas, en una época de clara hostilidad política y clerical contra Ortega y todo lo que representaba. Sin embargo, profundizando en esta vía de pensamiento abierta por Marías, creo que todavía está pendiente un estudio que nos pueda mostrar, en todos sus aspectos, la posible y necesaria fusión entre los logros irrenunciables de la filosofía de "la razón vital" y la filosofía escolástica. La hostilidad política y clerical hacia Ortega y su pensamiento sigue hoy suscitando vivo interés, como lo prueba la publicación del libro de Antonio Martín

La segunda corriente filosófica surgida en el siglo XX en la que hemos fijado nuestra atención es, como hemos dicho, la fenomenología de Edmund Husserl, para lo cual tendremos necesariamente que hablar de Edith Stein, la mártir de Auschwitz canonizada en 1998.

En efecto, desde que Edith Stein empezó a profundizar en el pensamiento de santo Tomás tras su conversión al catolicismo en 1922, ya tuvo intención de integrarlo con la fenomenología, confrontando y aproximando los pensamientos de Aquino y Husserl en tres de sus más importantes obras¹⁰. De modo que, para Edith Stein, “el encuentro de los dos mundos filosóficos exigía una discusión”, discusión y confrontación entre Aquino y Husserl que fue convirtiéndose en una fusión¹¹.

Por otra parte, la extraordinaria importancia de esta tarea de confrontación entre ambas filosofías es reconocida por Edith Stein en el prefacio de su obra *Ser Finito y Ser Eterno*, cuando dice que:

[...] las dos preocupaciones, las investigaciones sobre el sentido del ser y el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval con el pensamiento vivo contemporáneo, no constituyen solamente la meta personal de la autora de este libro, sino que dominan también la vida filosófica y son consideradas por muchos filósofos como absolutamente necesarias¹².

Esa confrontación y encuentro entre ambos mundos filosóficos suponía, a juicio de la pensadora alemana, enfrentarse con grandes dificultades como consecuencia de la

Puerta, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

¹⁰ Tres son las obras de Edith Stein que confrontan y aproximan los pensamientos de Husserl y Aquino: *¿Qué es filosofía?*; *Acto y Potencia*; y *Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una Ascensión al Sentido del Ser*.

¹¹ Edith Stein, *Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una Ascensión al Sentido del Ser*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 13. La fusión de los pensamientos de Aquino y Husserl es afirmada por Walter Redmond en la introducción a la obra de Edith Stein *Excursus sobre el idealismo trascendental*, Madrid, Encuentro, 2005, opuscula philosophica, n° 20, pp. 5-18.

¹² Edith Stein, *Op. cit.*, prefacio.

separación entre la filosofía moderna y la filosofía cristiana, tal como expresa ella misma con estas palabras:

La filosofía moderna no veía ya en la verdad revelada una norma para verificar sus resultados [...] Quería ser una ciencia autónoma en toda la acepción del término. Esta tendencia la llevó en gran medida a ser una ciencia atea. Por eso la filosofía se dividió en dos grupos que caminaban separadamente, hablaban lenguas diferentes y no se cuidaban ya de comprenderse mutuamente: a saber, la filosofía moderna y la filosofía escolástica católica, que se consideraba a sí misma como la *philosophia perennis*, pero que ante los ojos de las personas extrañas no pasaba de ser la doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos. La *philosophia perennis* quedó como un sistema rígido de nociones que se transmiten de una generación a otra como propiedad inanimada¹³.

Edith Stein, en su afán de búsqueda de la objetividad, quiso articular la verdad del pensamiento medieval con la del pensamiento fenomenológico, pues existe, dijo, “a pesar del tiempo y de las barreras constituidas por las naciones y las escuelas, algo que es común a todos los que buscan lealmente la verdad”¹⁴. En definitiva, su pensamiento constituye una nueva construcción metafísica, síntesis de la fenomenología y la escolástica, que realiza una importante contribución a esa *philosophia perennis* integradora, no como el “sistema rígido de nociones” que ella misma llegó a denunciar, sino tratando de fusionar en la filosofía presente todas las huellas que la verdad ha ido dejando a lo largo de la historia del pensamiento humano.

Una vez fijada nuestra atención en las dos corrientes filosóficas del siglo XX mencionadas, analizaremos la filosofía de Xavier Zubiri que, teniendo su origen en ellas – sólo su origen, pues la filosofía zubiriana no se agota en las citadas corrientes de pensamiento – constituye, desde mi punto de vista, un caso peculiar por su visión del problema de Dios.

Zubiri tuvo su primer contacto con Ortega en 1919, recién llegado éste de Alemania. Su gratitud y admiración hacia él quedan reflejadas en el hecho de que en las

¹³ Edith Stein, *Op.cit.*, p. 23.

¹⁴ Edith Stein, *Op.cit.*, p. 14

dos únicas ocasiones en que Zubiri escribió en periódicos, lo hizo para hablar de Ortega, a quien siempre reconoció como maestro¹⁵.

Como es sabido, Ortega introdujo en España el pensamiento fenomenológico, formulando una crítica de la reducción fenomenológica y de la idea de conciencia desde el mismo año 1913, fecha de la publicación de una capital obra de Edmund Husserl¹⁶.

Zubiri prestó vivamente su atención a esta nueva corriente de pensamiento introducida por Ortega, que le hizo escribir dos trabajos académicos importantes: su memoria de licenciatura en filosofía (tesina) en la Universidad católica de Lovaina titulada *El problema de la objetividad según Husserl: la lógica pura* y su tesis doctoral en la Universidad Central de Madrid, dirigida por Ortega, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, que, publicada en 1923, constituyó el primer libro consagrado a la fenomenología en un idioma distinto del alemán¹⁷.

¹⁵ Se trata de dos artículos titulados “Ortega, maestro de filosofía”, publicado en el diario *El Sol* el 8 de marzo de 1936, con motivo de las Bodas de Plata de Ortega en su cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid, y también en su libro *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2002, pp. 265-270 y “Ortega” publicado en *ABC* el 19 de octubre de 1955, con motivo de su fallecimiento y también recientemente publicado en otro de sus últimos libros póstumos, *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, 2006, pp. 225-228. En el primero de los artículos citados dice Zubiri: “Hace dieciocho años que le conocí, allá en una tarde de enero, al comenzar su lección primera de Metafísica del curso (...) en un aula sombría y casi desierta de la calle de los Reyes. Aún recuerdo sus palabras: «Vamos a contemplar, señores, una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo». Desde entonces la vida intelectual de Ortega no ha sido sino el decurso, dentro de su mente, de esta gigantomaquia que imperceptiblemente se iniciaba en Europa. Mientras se luchaba, algunos nos asomábamos a la lucha. Y recibimos de Ortega, unos, el primer entusiasmo filosófico; otros, el impulso hacia determinadas rutas del filosofar.”

¹⁶ Se trata de la obra de Edmund Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* que, en palabras de Julián Marías, “es la primera versión pública de la teoría husserliana de la fenomenología. *Las Investigaciones Lógicas* (1900-1901) eran la iniciación de hecho de la fenomenología, pero no su formulación doctrinal” J.M. *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p.139. Por otra parte, la crítica de Ortega a la reducción fenomenológica viene recogida en los tres textos siguientes: “Sobre el concepto de sensación”, texto que incluye tres artículos que escribió Ortega, en junio, julio y septiembre de 1913, en que se expone y discute el movimiento fenomenológico en Husserl y en su escuela (O.c. Madrid, Alianza Editorial, 1983, 1ª ed., tomo I, pp. 245-261); “Ensayo de estética a manera de prólogo” al frente del libro *El pasajero* del poeta José Moreno Villa, escrito en 1914 (O.c. Madrid, Alianza Editorial, 1983, 1ª ed., tomo VI, pp. 247-264) y “Prólogo para alemanes”, escrito en 1934, pero que no llegó a publicarse hasta después de su muerte en 1962. (O.c. Madrid, Alianza Editorial, 1983, 1ª ed., tomo VIII, pp. 15-58).

¹⁷ La tesis doctoral de Zubiri “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio” ha sido últimamente publicada en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1999. La realizada en 1923 únicamente tuvo fines académicos. Se trata, según indica Antonio Pintor Ramos “del texto básico que marcó el punto de partida de la filosofía de Zubiri”.

Sin embargo, la filosofía de Zubiri toma seguidamente un rumbo distinto, de modo que con toda claridad podemos señalar una importante diferencia entre su pensamiento y las dos corrientes filosóficas señaladas, que consiste en que en el pensamiento zubiriano hay un planteamiento explícito y novedoso del problema de Dios, creando una innovadora vía de acceso a Él que denomina “religación” y que ocupa una porción considerable, quizá la más importante, de su filosofía.

Observemos, por tanto, cómo la manifiesta preocupación por el problema de Dios que percibimos en Zubiri no existe ni en Husserl ni en Ortega. En efecto, tanto en la fenomenología como en la filosofía de “la razón vital” no hay un planteamiento expreso del problema de la divinidad, sino que Dios se vislumbra en el fondo de esos pensamientos, recogiendo muy bien este hecho la exclamación orteguiana: “¡Dios a la vista!”, en tanto que Dios aparece súbitamente en el horizonte de otras cuestiones planteadas por estas dos corrientes filosóficas.

Pero en la filosofía de Zubiri no hay aparición súbita del problema de Dios, ni procede, por tanto, exclamación alguna ante ella, por constituir dicho problema objeto principal de su estudio, que denomina “el problema teologal del hombre”. Esto supone que podamos considerar a la filosofía zubiriana como uno de los mayores esfuerzos realizados en el siglo XX para abordar el problema de Dios.

Y al igual que otros pensadores del siglo XX, Zubiri también somete su pensamiento a una cierta confrontación y discusión con el de Tomás de Aquino, pero con unos resultados distintos de los mostrados por otros filósofos como Morente o Edith Stein, a pesar de esa mayor cercanía del pensamiento de Zubiri con el problema de Dios.

Y la diferencia esencial reside en que, conforme con lo que dice Zubiri, parece no haber posibilidad alguna de fusión o integración de su filosofía con la de Tomás de

Aquino, ya que el filósofo vasco dirige un serio reproche a las *quinque viae* al considerar que ni su punto de partida ni su punto de llegada son satisfactorios, lo que supone decir que para Zubiri son vías impracticables para llegar a Dios. En el capítulo VI de este trabajo dedicado a la confrontación de la crítica zubiriana con la estructura demostrativa de las *quinque viae*, podremos comprobar hasta qué punto dicha crítica supone un reproche injustificado a la filosofía del Aquinate.

Ahora bien, esta crítica zubiriana queda enmarcada en otra más radical que el filósofo vasco dirige a la metafísica occidental, por haber incurrido en lo que él mismo denomina la *entificación* de la realidad y, consecuentemente, la *entificación* de Dios, en cuya base aparece una progresiva *logificación* de la inteligencia, crítica esta última que nos va a permitir, según esperamos, mantener un diálogo enriquecedor entre ambos pensamientos¹⁸.

En este trabajo me propongo analizar la estructura fundamental de la vía de la religación, que se apoya a mi juicio en tres tesis, a cuyo estudio dedicaremos íntegramente el capítulo I, y que nos conducirá al resto de asuntos que serán tratados en los capítulos siguientes. De este modo, una vez justificada intelectivamente la realidad de Dios a través de la vía de la religación, habremos de preguntarnos si ese Dios es accesible por el hombre, lo que nos llevará al núcleo esencial de esta novedosa vía que analizaremos en el capítulo II, y que consiste en que la presencia trascendente y personal de Dios en las cosas es, para el hombre, su accesibilidad misma. Será en este capítulo donde podremos ver de qué forma el núcleo esencial de la religación – recogido en la original tesis del filósofo vasco “sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están

¹⁸ La crítica de las cinco vías tomistas aparece en *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, nueva edición, 2012, pp. 135-141 y 444-449, y en *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2015, pp. 102-105. Como es sabido *El Hombre y Dios* es el primero de sus libros póstumos, publicado a los pocos meses de su fallecimiento y que estaba preparando para la imprenta cuando le sobrevino súbitamente la muerte. La crítica más radical de Zubiri que he mencionado, relativa a la *entificación de la realidad*, se encuentra recogida en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1.994, pp. 71-113.

incoativamente accediendo a Dios” – deja abierto el camino hacia una posible fe a través de ese acceso incoado, que permite sentir intelectivamente la nuda presencia divina “en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre” (HD, 207).

Seguidamente, este decisivo paso nos permitirá analizar lo que, a mi juicio, considero que es la aportación fundamental de la religación al problema de la relación entre razón y fe, asunto que trataremos en el capítulo III. La llamada de Dios en la puerta del hombre puede ser ignorada, o también ser libremente atendida o rechazada, a través de un proceso intelectual – hecho inconcuso para Zubiri que aparece en toda vida humana – que desemboca necesariamente en una de las cuatro opciones de ser que el filósofo vasco analiza: la fe, el agnosticismo, la despreocupación por Dios y el ateísmo.

A continuación, la vía de la religación también nos permitirá entablar en los cuatro siguientes capítulos – del IV al VII – un posible diálogo entre esta novedosa vía de acceso a Dios con las *quinque viae*, lo que constituye el asunto principal de este trabajo, a pesar de que para el filósofo vasco, ni el punto de partida ni el punto de llegada de estas últimas son satisfactorios:

Si se admite una cierta distinción, que para mí es imprescindible, entre ser y realidad, habría que decir que el punto de partida no lo pueden constituir los entes, ni como finitos ni como cósmicos, y que el término de llegada no lo puede constituir un ente supremo, sino una realidad suprema. De ahí que las vías clásicas, a mi modo de ver, no es que no concluyan, sino que van por cauces a los que se pueden hacer reparos, como a todas las vías [...] (HD, 449).

En los capítulos referidos trataremos de ver cuáles son los fundamentos de las *quinque viae* de Tomás de Aquino, pues el análisis de ambas doctrinas constituye, a mi juicio, la base imprescindible que nos permitirá confrontar plenamente la crítica zubiriana con las formulaciones de los argumentos utilizados por santo Tomás y la estructura demostrativa de sus cinco vías.

La confrontación de ambas filosofías nos permitirá ver cómo la propia nervadura lógica de cada una de las vías tomistas nos llevará a un diálogo conducente a la integración de los logros irrenunciables de los pensamientos del Aquinate y de Zubiri. El primer aspecto que deberá ser tratado consistirá en el estudio de los dos términos de llegada de ambas líneas de pensamiento. La filosofía de Tomás de Aquino nos remite a Dios, ente supremo; la vía de la religación de Xavier Zubiri, a Dios, realidad personal absolutamente absoluta, que es, según el filósofo vasco, la esencia metafísica de Dios. Posteriormente, trataremos de realizar una integración entre estas dos vías intelectivas para llegar a la realidad de Dios, separadas en el tiempo por algo más de siete siglos, lo que nos permitirá afirmar, en los albores del siglo XXI, las posibilidades de conciliación de las cinco vías clásicas de Santo Tomás con la vía de la religación, a través de la nueva luz que ha de aportarnos la filosofía de lo real de Xavier Zubiri¹⁹.

No es ocioso realizar este estudio, sino que más bien se nos ofrece como un interrogante que hemos de contestar y como algo que necesariamente hemos de hacer. En efecto, resulta ser una tarea ineludible y de vital importancia saber cuánto se ha avanzado, y en qué situación estamos, en nuestra personal ruta filosófica hacia la divinidad. Dicha ruta nos obliga a confrontar “la exposición más perfecta que poseemos de las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios”²⁰, que son las *quinque viae*, con uno de los mayores esfuerzos realizados en el siglo XX para abordar el problema de Dios, como es la doctrina de la religación de Xavier Zubiri.

¹⁹ En el curso que Zubiri dictó en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973 titulado “El problema teológico del hombre: El hombre y Dios”, publicado íntegramente por vez primera en la nueva edición de *El hombre y Dios* de mayo de 2012, tras reconocer el indiscutible rigor filosófico de las *quinque viae*, presenta como núcleo esencial de su crítica a la filosofía tomista lo que él mismo denomina “gigantesca entificación de la realidad”, lo que permite a mi juicio por su mayor fundamentación, un diálogo filosófico entre ambos pensamientos.

²⁰ Rogelio Rovira, “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios”, en *Espíritu* XXXIX (1990) pp.59-80.

Capítulo I

LA VÍA DE LA RELIGACIÓN: LA JUSTIFICACIÓN INTELECTIVA DE LA REALIDAD DE DIOS

§ 1. Introducción

Tres son las tesis que, a mi juicio, pueden ser fijadas para tratar de comprender la estructura fundamental de la vía de la religación, encaminada a justificar intelectivamente la realidad de Dios. A continuación, mencionaré de forma muy breve los aspectos principales de cada una de ellas, que luego analizaremos con mayor detalle a lo largo de este capítulo.

En la primera tesis, Zubiri sostiene que el hombre es una realidad intelectual, personal y relativamente absoluta. Realidad intelectual, pues el sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad. Esto quiere decir que el hombre, al sentir, aprehende la realidad en impresión, y esta aprehensión constituye el acto radical y primario de la inteligencia. Por consiguiente, el sentir humano es siempre constitutiva y formalmente intelectual, frente al puro sentir animal. Para Zubiri, pues, el pensar, el concebir, el juzgar...aun siendo funciones intelectuales inexorables, no constituyen, sin embargo, lo radical y primario de la inteligencia. Esto lo constituye lo que denomina la “aprehensión primordial de realidad”, respecto de la cual los otros modos de intelección son actos ulteriores y especiales de la inteligencia para aprehender más y mejor la realidad. Se trata de su novedosa idea de intelección sentiente, opuesta a la idea de inteligencia sostenida desde sus orígenes por la filosofía occidental, que, como es sabido, y a diferencia de la que mantiene Zubiri, está basada en la contraposición de los actos de inteligir y sentir, en tanto que el objeto primario de la intelección es lo dado por

lo sentidos “a” la inteligencia, siendo su acto propio conceptuar y juzgar todo aquello que ha sido previamente captado por vía sensorial. Trataremos, pues, de analizar con una cierta profundidad las diferencias sustanciales entre ambas ideas de inteligencia, ya que la nueva idea de intelección sentiente es el punto de partida del pensamiento zubiriano.

Por otra parte, esta nueva idea de intelección trae consigo una nueva idea de realidad. En efecto, la realidad no sólo designa el objeto formal propio de la intelección, sino que designa la índole estructural del acto mismo de inteligir. La realidad “queda” en la impresión como algo “en propio” o “de suyo”, que es lo que constituye la nueva idea de realidad que nos propone Zubiri. La realidad es formalidad del “de suyo”, pues todo lo que aprehende el hombre lo aprehende necesariamente como real, como algo “de suyo” o “en propio”. Asimismo, la aprehensión primordial de realidad es la que mueve al hombre a pensar qué es “en” realidad – entre otras cosas y en el mundo – lo ya aprehendido “como” real, pues aunque la aprehensión de realidad es, como ya hemos indicado, el modo radical y primario de la intelección, siempre viene caracterizada por una cierta insuficiencia en su contenido que se hace inmensamente más rico en los posteriores modos de intelección, como son el logos y la razón.

Llegados a este punto, Zubiri también afirma, en esta primera tesis, que por ser realidad intelectual, el hombre es realidad personal y absoluta. La intelección hace que el hombre esté implantado en la realidad, pero no formando parte de ella, sino siendo frente a ella “formalmente suyo”, forma de realidad que Zubiri denomina “suidad”, lo que le otorga su carácter personal y que hace que su ser sea un *ab-soluto* relativo. Por consiguiente, el hombre es realidad personal relativamente absoluta; personal, porque la realidad intelectual del hombre le permite poseer en plenitud su realidad propia; absoluta, porque su propia realidad “es suya” frente a toda realidad; y relativa, porque

este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado que tiene que conquistar con todos los actos que constituyen su vida.

De forma hilvanada con la realidad intelectual y personal del hombre, aparece la segunda tesis, que nos habla de una intelección o modo de presencia de lo real sumamente importante: es la intelección “en hacia”, que nos muestra distintos ámbitos de realidad que son siempre enigmáticos. Será por tanto la intelección de la realidad “en hacia” la que haga ver al hombre la enigmática ambivalencia estructural de las cosas, en la que aparece el poder de lo real o realidad-fundamento, poder al que estoy religado porque se apodera de mí para poder hacer mi Yo. Este hecho inconcuso de la religación a la realidad-fundamento es para Zubiri “el problema de Dios” o “el problema teológico del hombre”, nunca arbitrariamente planteado, sino que constituye “una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato” (HD, 22) que nos ha de conducir a la realidad divina.

Ahora bien, ¿de qué modo un problema personal del hombre, como es el problema de Dios, nos puede llevar a la realidad divina? Es esta, quizá, la pregunta crucial que trataremos de responder a lo largo del primer capítulo de este trabajo, siendo de momento suficiente quedarnos con la afirmación de que el poder de lo real o la realidad-fundamento, a la que todo hombre está constitutivamente religado, nos vehicula a Dios, que, “como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta” (HD, 165). Es, a mi juicio, la tercera y última tesis de la vía de la religación, conducente a la justificación intelectual de la aparición de la realidad de Dios, a la que nos lleva nuestra constitutiva religación a la realidad-fundamento.

Analicemos, pues, a continuación, las tesis anteriormente mencionadas que, según mi parecer, conforman la estructura fundamental de la vía de la religación.

§ 2. Las peculiaridades de la realidad del hombre: es realidad intelectual, personal y relativamente absoluta

1. Unidad entre intelección y realidad en el “estar aprehensivo”: la aprehensión primordial de realidad es el punto de partida del pensamiento zubiriano

Como es sabido, veinte años después de su libro *Sobre la esencia*, Zubiri publicó poco antes de morir su trilogía *Inteligencia sentiente*, un amplio tratado de la intelección no sólo referido a los temas teológicos, sino también a cualquier otro asunto que pueda ser planteado por la ciencia moderna. No debemos de olvidar que Zubiri supo aunar desde joven su vocación filosófica con una muy viva vocación científica, algo infrecuente en los pensadores de nuestra época. En Berlín, en 1930, se codeó con los científicos más avanzados de entonces, como fueron Max Planck y Werner Heisenberg; asistió a los cursos de Albert Einstein; mantuvo una estrecha amistad con Erwin Schrödinger, y en 1982 recibió el Premio Nacional de Investigación *Santiago Ramón y Cajal*, compartido con el científico Severo Ochoa, con quien mantuvo también una estrecha relación.

Pues bien, en el primer volumen de la trilogía titulado *Inteligencia y realidad*, Zubiri constata el hecho de que, desde sus orígenes, la filosofía ha considerado que la intelección y el sentir son actos de dos facultades distintas, de modo que se ha atendido a los actos de intelección en contraposición con todo aquello que los sentidos nos aportan, partiendo de la afirmación de la posterioridad del inteligir respecto del sentir. Esta concepción de contraponer los dos actos de sentir e inteligir, supone sostener que el objeto primario de la intelección es lo sensible, es decir, todo aquello captado

previamente por el hombre a través de sus sentidos, que estaría de nuevo dado a la inteligencia en un acto distinto para su comprensión. Frente a esta contraposición entre ambas facultades, Zubiri sostiene la superación de este dualismo clásico entre inteligir y sentir, al ser “tan sólo dos momentos de un acto único” (IR, 81).

Asimismo, el filósofo vasco también constata el hecho de que, en la filosofía moderna, inteligir y sentir serían dos modos de “darse cuenta”, sustantivando el “darse cuenta” y haciendo de la intelección un acto de conciencia. Sin embargo, Zubiri afirma que ni la conciencia tiene sustantividad ninguna, ni lo que constituye la intelección es el “darse cuenta”, sino el darse cuenta de algo que “está” ya presente, en el que “el estar” es un carácter físico, en tanto que no designa algo meramente conceptivo sino real.

Por tanto, para Zubiri inteligir no es acto, ni de una facultad contrapuesta al sentir, ni de una conciencia, sino que es en sí mismo un acto de aprehensión de algo que me “está” presente. Pero, por otra parte, el sentir también constituye un acto de aprehensión, lo que le llevará a distinguir entre la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual, pero no como dos formas radicalmente distintas y separadas de aprehender, sino considerando la intelección como un modo de la aprehensión sensible misma, propio y exclusivo del hombre.

Por consiguiente, sí cabría distinguir entre dos modos de aprehensión sensible, uno que es el propio del hombre – que es el sentir intelectual y es lo que constituye primariamente la intelección humana – y otro característico del resto de animales, que Zubiri denomina “puro sentir animal”. Entre ambos modos sí cabe contraposición, al tratarse de modos de aprehensión sensible radicalmente distintos.

Para su mejor comprensión, Zubiri analiza en primer lugar en qué consiste la aprehensión sensible. Para el filósofo vasco, lo formalmente constitutivo del sentir es impresión, que se caracteriza por “tres momentos”. El primero consiste en que la

impresión es afección del sentiente por lo sentido, de manera que el sentiente – animal o persona que siente – “padece” la impresión de los colores, sonidos, temperatura, etc., lo que constituye el único aspecto tradicionalmente considerado de la impresión:

Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como afección. Pero esto no es suficiente (IR, 32).

El segundo momento es el que Zubiri denomina de “alteridad”, que consiste en que la impresión tiene el carácter de hacernos presente aquello que impresiona, y que se presenta como “algo otro”, a lo que Zubiri llama “nota”. En sentido estricto, la nota no es cualidad, sino aquello que está presente en mi impresión. Pues bien, al contrario de lo que ocurre con la afección, el filósofo vasco afirma que este segundo aspecto de la impresión no ha sido debidamente atendido por la filosofía clásica:

En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente notó; es pura y simplemente lo presente en mi impresión. Los griegos y medievales apuntaron con otras palabras a esta idea. Pero sólo apuntaron. Es menester anclar la reflexión sobre la alteridad misma (IR, 33).

El tercer y último momento es la “fuerza de imposición”, pues lo sentido en impresión se impone al sentiente con una fuerza muy variable, que no debe de identificarse con la intensidad de la afección:

La fuerza de imposición no tiene nada que ver con la fuerza en el sentido de intensidad de la afección. Una afección muy fuerte puede tener muy pequeña fuerza de imposición. Y, recíprocamente, una afección débil puede tener una gran fuerza de imposición (IR, 34).

Es la unidad intrínseca de estos tres momentos – afección, alteridad y fuerza de imposición – lo que constituye para Zubiri la impresión, quien a continuación analiza

con especial detenimiento la estructura propia del momento de alteridad. Es este análisis lo que nos permitirá diferenciar el sentir intelectual del hombre frente al puro sentir animal.

La alteridad, como ya hemos indicado, nos hace presente algo “otro”, pero “en tanto que otro”, matiza Zubiri. Este “otro”, que como sabemos lo denomina “nota”, no sólo “tiene un contenido, sino que tiene un modo de «quedar» en la impresión” (IR, 35). Por tanto, este “quedar” de la nota en la impresión es independiente o algo autónomo respecto del sentiente, autonomía o independencia que Zubiri denomina “formalidad”, y que hace que la nota sentida esté despegada o separada del propio animal aprehensor.

La formalidad, es decir, la forma independiente o autónoma de quedar el contenido de la nota en la impresión, es crucial para Zubiri. Según sostiene, la filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión y ha pasado por alto lo que es la formalidad, que “no se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo” (IR, 35).

Por consiguiente, como ya hemos indicado, será el momento de alteridad el que ha de llevarnos a la distinción entre el contenido de la nota y su forma de quedar dicho contenido en la impresión, lo que le permitirá a Zubiri diferenciar entre la aprehensión sensible del hombre y la del animal; la del hombre, como un “quedar” de realidad; y la del animal, como un “quedar” estímulo, según vamos a ver a continuación.

Por un lado, Zubiri afirma que el contenido depende de los órganos sensitivos que el animal posee – “un topo no tiene impresiones cromáticas” (IR, 36) – pero, por otro lado, el modo de “quedar” dicho contenido en la impresión no depende de esos órganos sensitivos en sí mismos, sino “del modo de «habérselas» el sentiente en su sentir” (IR, 36), que Zubiri denomina “habitud”. La “habitud”, pues, consiste en ser una

modulación de la autonomía o independencia de este “quedar” el contenido de la nota en la impresión, es decir, una modulación de la formalidad que el filósofo vasco denomina “formalización”, y que nos permite apreciar que la alteridad admite grados:

Dicho algo toscamente, son mucho más ricos en independencia un árbol o un cajón para un chimpancé que para un perro.

Todo ello constituye la unidad estructural de la alteridad y esta unidad, como vemos por los ejemplos aludidos, pende de la índole del animal. No hay duda de que un color está aprehendido de distinta manera como independiente por la retina de un chimpancé que por la retina de un insecto. La alteridad, pues, en su intrínseca unidad admite grados que se manifiesta sobre todo en el grado de formalización. A mayor formalización, mayor independencia de contenido (IR, 38-39).

En efecto, en el hombre y en el animal el contenido de sus impresiones es el mismo, pero la diferencia esencial está en lo que denomina Zubiri la “línea de la alteridad de realidad” y que explica con el ejemplo de la reacción del animal y del hombre ante una fuente de calor. La aprehensión sensible del animal es formalidad de estimulidad, pero el hombre posee otro modo de aprehensión sensible, que como tal siempre es en impresión, pero con un altísimo grado de formalización o alteridad, lo que permite al hombre sentir intelectivamente la realidad:

Según este momento de alteridad, según este momento de formalidad, el hombre siente en impresión un modo de alteridad distinta a la que siente el animal. No sólo siente calor, no sólo siente que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el calor «es caliente», siente la realidad. Por esto, el hombre siente la realidad impresivamente: tiene lo que llamo *impresión de realidad*. El hombre tiene capacidad de sentir la realidad (HD, 44-45).

En consecuencia, la “línea de alteridad de realidad”, propia del sentir del hombre, frente a la estimulidad, propia del puro sentir del animal, hace que para el hombre “lo otro” tenga unos caracteres que le pertenecen “de suyo”, de modo que, por ejemplo, el calor no sólo determina la conducta de acercarnos a él si tenemos frío o de la huida si nos está quemando (mera estimulidad), sino que el calor es ante todo “de suyo”

caliente o “calentante”, como también podríamos decir que el granito es “de suyo” duro. Se trata, pues, de una alteridad que no sólo pertenece al proceso del propio sentir, sino que pertenece al fuego – que es “de suyo” caliente – o al granito – que es “de suyo” duro – por sí mismos, que es lo que caracteriza, en el sentir intelectual del hombre, la aprehensión de realidad:

Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene “en propio”, “de suyo”, y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es “en propio”. Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres (IR, 12).

Para Zubiri, realidad es el “de suyo”; la realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas que pertenecen a la cosa “de suyo”, notas que “de suyo” nos notifican lo que la cosa es y que no son tan sólo signos de respuesta. Reparemos en que no se trata de lo real considerando la cosa aprehendida “allende” la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo “en” la aprehensión, que queda como algo que es “de suyo”. Es la formalidad de realidad, caracterizada porque en ella la aprehensión sensitiva y la aprehensión intelectual constituyen un acto único:

Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas, es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente (IR, 12).

Por ello, el considerar lo aprehendido mismo “en” la aprehensión y no “allende” la aprehensión, nos conduce a una idea de realidad radicalmente distinta a la del

realismo ingenuo, que ha sostenido una idea de la realidad “en sí” independiente de mi percepción. Por el contrario, realidad “en” la aprehensión, es el modo mismo de “quedar” presente la nota como algo “de suyo” con una presencia real y física, no como algo inferido. A esta formalidad de realidad, o formalidad del “de suyo”, Zubiri la denomina “reidad” o realidad, que instala al hombre en lo aprehendido como realidad en y por sí misma, no “allende” la aprehensión, sino por ser realidad antes de presentarse “en” la aprehensión. A este momento de la anterioridad en la aprehensión misma Zubiri la denomina “prius”:

Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental pero decisiva: el calor calienta porque es “ya” caliente. Este momento del “ya” es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius* (IR, 62).

Pues bien, si la alteridad admite grados, y a mayor formalización mayor independencia de contenido, Zubiri afirma que el estímulo se ha ido presentando tan alejado del hombre, que hace que este sea el animal “hiperformalizado”, es decir, el animal del distanciamiento, no “de” las cosas sino “en” las cosas, lo que constituye el modo peculiar del hombre de estar en ellas:

“Distanciamiento” es un modo de estar en las cosas. Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal: sentirse perdido en las cosas [...] Sólo el hombre puede quedar sin desorden, perdido en las cosas mismas, perdido por tanto no en el desorden de sus respuestas, sino en el distanciamiento de lo sentido (IR, 70-71).

Por consiguiente, sentir es formalmente aprehender algo en impresión. Pero hay una diferencia radical entre el puro sentir animal y el sentir intelectual del hombre. Ambos modos de sentir tienen en común el consistir en la aprehensión sensible o en impresión de algo. Pero se diferencian en que el animal únicamente aprehende

sensitivamente estímulos, mientras que el hombre aprehende sensitivamente realidad, que es en lo que formalmente consiste el acto de inteligir:

La aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir. Ahora bien, la impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor “uno”. Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es entonces un acto de inteligir. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario: dos momentos de la impresión de realidad (IR, 78).

La impresión de realidad es sentir e inteligir, una unidad formalmente estructural que constituye, para Zubiri, no una teoría o una interpretación, sino un hecho. Nuestro pensador afirma que esta intelección como aprehensión de la realidad en impresión no ha sido nunca considerada por la filosofía clásica y la moderna. Ello se debe a que nunca se ha reparado en la distinción entre el sentir intelectual del hombre – aprehensión en formalidad de realidad – y el puro sentir del animal – aprehensión en formalidad de estimulidad – entre los cuales, como hemos visto, sí hay oposición.

En consecuencia, la confusión entre el sentir humano y el puro sentir animal, y el no haber considerado que la aprehensión de realidad en impresión es el punto de arranque de todo acto intelectual, ha supuesto la separación en la filosofía tradicional entre sentir e inteligir, dos actos considerados distintos que confluyen por ser lo sensible el objeto primario de la inteligencia, que en nueva aprehensión es dado “a” ella para su entendimiento o comprensión. Es la inteligencia que nuestro filósofo denomina, frente a la idea de inteligencia “sentiente” que él propone, inteligencia “sensible”, sostenida por la filosofía occidental desde sus orígenes, según la cual el modo de conocer del entendimiento humano es radicalmente diferente del modo de conocer sensorial. Desde la filosofía aristotélico-tomista – culmen del pensamiento realista – Millán-Puelles dice:

A diferencia de los que les ocurre a nuestras manos, nuestro entendimiento puede jugar con el fuego sin quemarse, porque este “jugar” es solamente un “juzgar”, y porque no son idénticos entre sí “ese algo que es fuego y el ser-fuego ese algo”. El “algo

que es fuego” quema; pero el “ser-fuego ese algo” no quema, ni refrigera, ni consiste en nada material. Por ello mismo, no es captable sensorialmente²¹.

Por consiguiente, para la filosofía clásica los conocimientos sensorial e intelectual recaerían sobre objetos bien distintos: el de los sentidos sería lo individual y corpóreo, frente al objeto del entendimiento humano que sería lo incorpóreo y universal. Ello hace que Millán-Puelles critique la confusión en la que incurre Berkeley en su polémica con Locke cuando afirma la inexistencia de la triangularidad, y por consiguiente también la de los universales, debido a su falta de capacidad para distinguir los objetos de ambos conocimientos:

Berkeley no da la menor muestra de advertir esa distinción, que necesariamente debe hacerse, entre algo individual que es un triángulo, y el ser-triángulo ese algo individual. Su confusión es, en esencia, la misma que se cometería si se dijera que la forma de ser común a todos los individuos humanos tendría que ser un individuo humano universal. Ciertamente, ese individuo es imposible. Todo hombre es un individuo, y ningún individuo es un modo de ser común a varios. Mas de aquí no se sigue que no haya nada común a los diversos individuos que son hombres. Lo único que se infiere es que el modo común de ser, dado en todos los hombres, no es ningún individuo humano ni ningún otro individuo²².

Por tanto, para la filosofía occidental el hombre es un ser corpóreo con unas facultades sensitivas e intelectivas distintas, pero en unión efectiva determinada por su corporeidad, en tanto que el entendimiento humano aprehende de nuevo lo dado por los sentidos “a” la inteligencia, siendo su acto propio concebir y juzgar todo lo que “a” ella le aporta la percepción sensorial. Sin embargo, veamos de qué forma Millán-Puelles sostiene que la unidad de ambas facultades no responde a ninguna necesidad exigida por las índoles propias de la intelectividad y la corporeidad:

²¹ A. Millán Puelles, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, 1ª ed., p. 250.

²² *Op. Cit.*, p. 251.

De ahí que la unión efectiva de la intelectividad y la corporeidad, aunque enteramente indispensable para la integridad del ser del hombre, no sea de suyo ninguna necesidad. Es sólo un hecho, simplemente una situación y, por lo mismo, algo que puede quedar deshecho. Claro que, al deshacerse, se deshace, *eo ipso*, el hombre, y, por tanto, mientras éste existe, su intelectividad está mediada por esa unión efectiva con su corporeidad. Y como ésta, en el hombre, es sensitiva, resulta que la intelectividad humana está mediada por esa unión sólo fáctica, pero también real, con la sensibilidad del cuerpo humano. Bien es cierto, no obstante, que ello no quiere decir ni que nuestros sentidos sean inteligentes, ni que nuestra inteligencia sea sintiente. El sentir pertenece a las facultades sensitivas, y el entender a la facultad intelectual, aunque ésta no pase al acto de entender nada más que a través de la mediación de aquéllas²³.

Para Zubiri, de acuerdo con esta idea tradicional de inteligencia, hay en el entendimiento humano un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos, que ha llevado a identificar intelección y logos predicativo. Es lo que el filósofo vasco denomina “logificación de la inteligencia”. Asimismo, por ser el acto propio de esta intelección la formación de juicios y conceptos de lo dado sensorialmente, Zubiri también la denomina “inteligencia concipiente”, y que, recordemos, critica por la separación radical en ella de las funciones de sentir e inteligir, como consecuencia de no haber reparado en la distinción entre los dos modos de aprehensión sensible: el sentir intelectual propio del hombre y el puro sentir animal. Ya hemos dicho que para el filósofo vasco ello se debe a que la filosofía occidental únicamente ha reparado en el contenido de la nota en la impresión y no en el cierto grado de independencia o autonomía respecto del animal aprehensor en el que queda dicha nota (formalidad), presentándose como “algo otro”, grado de independencia que en el hombre es máximo, lo que hace que sea el animal “hiperformalizado”. En consecuencia, frente a la inteligencia concipiente o sensible, Zubiri propone la idea de inteligencia sintiente, según la cual las notas de la cosa real “quedan” presentes en su impresión como pertenecientes a la cosa “de suyo” o en “propio”, lo que nos permite decir que el hombre es el único animal que siente intelectivamente la realidad.

²³ *Op. Cit.*, pp. 254-255

Por tanto, para Zubiri es falso el aforismo: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* (nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentir, excepción hecha de la inteligencia misma), pues esta afirmación expresa el carácter de la inteligencia concipiente o tradicional. Pero la inteligencia es sentiente, pues está en el sentir mismo como momento estructural suyo, es decir, el sentir está “en” el inteligir:

Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección “de” lo sensible, sino que es intelección “en” el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectivo. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir) (IR, 84).

La aprehensión primordial de realidad constituye, pues, el inteligir primordial, es decir, es el inicio de todo acto intelectivo. Por tanto, la intelección es sentiente porque primariamente consiste en aprehender las cosas en impresión de realidad, hecho inconcuso para Zubiri, quien llega a afirmar que la conceptuación, aun siendo una función intelectual inexorable, no sería, sin embargo, lo radical y primario del inteligir, sino un acto especial de intelección para aprehender más y mejor la realidad, como trataremos de explicar un poco más adelante.

Ahora bien, ¿qué estructura tiene la impresión de realidad? Por la distinción de los órganos receptores, Zubiri llega a distinguir hasta once sentidos diferentes, cuya diferencia radical reside en el modo con que cada uno de ellos nos presenta la realidad, y que conforman los distintos modos de sentir intelectivo que en la aprehensión de realidad nos ofrecen los once órganos receptores sensitivos, que serían los siguientes: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto o contacto-presión, la kinestesia (sensibilidad muscular, tendinosa y articular), el calor, el frío, el dolor (y el placer), la sensibilidad laberíntica y vestibular, y la cenestesia (sensibilidad interna o visceral).

Por tanto, la diversidad de modos de presentación de lo real que nos ofrece cada uno de los once sentidos enriquece la aprehensión de realidad, cuya estructura es unitaria, aún dentro de la diversidad de los modos de sentir intelectual que nos ofrece cada uno de los sentidos antes enumerados, al haber una estricta unidad, pues todos los sentidos funcionan *pro indiviso* en el acto de aprehensión²⁴.

En el análisis de esta estructura unitaria de la impresión de la realidad, diversificada por cada uno de los sentires que el hombre posee, Zubiri destaca en primer lugar que saber no es forzosamente ver, pues caben formas de intelección, formas de presencia y de impresión de lo real que no son ni visuales, ni visualizables. Es decir, la gran preponderancia tradicionalmente dada a la presentación de lo real en la visión ha llevado a declarar ininteligible todo aquello que no se ve, cuando, por el contrario, toda intelección es sentiente y todo modo de aprehensión de lo real es verdadera intelección, teniendo lo aprehendido su propia e intrínseca inteligibilidad, tal y como expresa Zubiri con estas precisas palabras:

Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que “saber es ver”. ¿Es esto verdad? Me refiero, claro está, al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea la inteligencia ha podido llevar a este concepto como algo obvio desde el tiempo de los griegos. Entender, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real (HD, 239).

Un poco más adelante, añade que cada sentido nos presenta la realidad en su forma propia, muestra de la enorme riqueza de los diversos modos del sentir intelectual:

²⁴ Muy brevemente, comentaré los once modos de presentación de lo real que Zubiri indica en las páginas 101 y siguientes de su libro *Inteligencia y realidad*, modos que nos vienen dados por los sentidos. La vista aprehende la cosa real como algo que está “delante”, “ante mí” según su propia configuración, según su *eidos*, es la intelección como “videncia”; en el oído, lo real del sonido es su presentación notificante que nos remite a la cosa sonora, es la intelección como auscultación; en el olfato, la realidad se nos presenta como rastro o como huella; en el gusto, la cosa está presente como realidad “de-gustada”, como fruibler; el tacto o contacto-presión es la nuda presentación de la realidad; en la kinestesia o sensibilidad muscular, la realidad está presente como algo “en hacia” o modo de presentación direccional, es la intelección como tensión dinámica, que nos tiene tensos; en el calor y el frío tenemos la presentación de la realidad como temperante; en el dolor (y placer), tenemos la presentación de lo real como afectante; en la sensibilidad laberíntica y vestibular, la realidad se presenta como posición; y, por último, la cinestesia o sensibilidad interna o visceral, es la intelección como intimación o penetración íntima en lo real.

En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de “noticia”, etc. En todos los sentidos y en especial en los de orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de “hacia”. Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este “hacia” no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea “ver” la cosa buscada, ni mucho menos. Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga carácter visual (HD, 239).

Pero aun queda por destacar otro aspecto importante derivado de la estructura unitaria de la impresión de realidad, que consiste en lo que Zubiri denomina “el recubrimiento” de los diversos modos de presentación de lo real que nos ofrece cada sentido, de manera que aunque no aprehendamos la cualidad propia de un sentido en una cosa determinada, sin embargo aprehendemos el modo de presentación propio de dicho sentido en la aprehensión de realidad efectuada con el resto de ellos:

Por tanto, en toda aprehensión primordial de lo real hay una estricta unidad no de cualidades sensibles, pero sí de modos de presentación de lo real, aunque sea a veces en esa forma especial que es la forma privativa. Cada uno de estos modos tomado por sí mismo no es sino un modo reducido y deficiente de la primaria impresión de realidad, cuya plenitud es la unidad primaria de todos los once modos (IR, 110).

El recubrimiento de los modos de presentación de lo real, y su unidad primaria, hace que en el caso de privación radical de un sentido, no sólo se esté privado de las cualidades que dicho sentido aprehende por sí mismo, sino también del modo de presentación de lo real propio de ese sentido del que se carece, lo que Zubiri explica con un clarísimo ejemplo:

Un ciego de nacimiento no sólo no ve los colores, sino que tampoco puede tener la presentación de lo real de los otros sentidos como algo que está “ante él”. No sólo no ve cualidades, sino que está privado de aprehender lo real como algo que está “ante”. El ciego de nacimiento aprehende táctilmente la “nuda” realidad de algo, pero jamás la aprehende como realidad que está “ante” él. Distinta es la situación del ciego que ha sido vidente. En este ciego no hay actualmente visión de los colores, pero existe el acto de aprehender lo real de los demás sentidos como algo real “ante” (IR, 109-110).

a. La intelección sentiente conduce a una nueva idea de realidad

Conviene, pues, insistir en que este análisis de la estructura unitaria de la impresión de realidad, en la cual la cosa real aprehendida es en la aprehensión misma algo “en propio”, es el que lleva a Zubiri a una idea de realidad que difiere de la sostenida tradicionalmente por la denominada inteligencia sensible o concipiente; idea nueva de realidad que trata de alcanzar, no a través de razonamientos conceptuales, sino mediante el análisis de lo que considera que es el hecho mismo de la intelección. Por esto mismo, la estructura de la aprehensión primordial de realidad, propia de la inteligencia sentiente, le lleva a esclarecer tres importantes cuestiones, como son la índole esencial de este nuevo concepto o idea de intelección, el carácter de la realidad inteligida y la idea de realidad en la intelección. Estas cuestiones derivan de su tesis, ya indicada, de que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad van de la mano por ser rigurosamente congéneres en su misma raíz.

En primer lugar, Zubiri afirma que la índole esencial de la intelección es actualidad, que es un estar presente desde sí misma la cosa real en la inteligencia, lo que no considera una teoría, sino un hecho:

Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas. Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea. Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de intelección (IR, 13-14).

En cuanto a la realidad inteligida, esta “queda” como algo “en propio”. Se trata de un “quedar” en el cual la realidad reposa sobre sí misma, en el sentido de que lo real no es algo elaborado o interpretado, como tampoco es algo allende lo aprehendido, sino su “quedar” “de suyo” o “en propio”, que es en lo que consiste la formalidad de

realidad. Para Zubiri, la realidad es mera formalidad de lo inmediatamente presente, es decir, el modo mismo de “quedar” presente la nota de la cosa real en la aprehensión misma. Por consiguiente, no hay que distinguir lo que es real y nuestras impresiones, sino lo que es real “en” la impresión y lo que es real “allende” la impresión:

Lo real “en” la impresión puede no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real “en” ella. Hoy sabemos que si desaparecieran los animales videntes, desaparecerían los colores reales; no desaparecerían meramente unas afecciones impresivas, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no son más que “en” la impresión. Lo real “allende” la impresión continúa incólume. Ahora bien, esto no es un juego de palabras. Porque lo real es siempre y sólo lo que es “de suyo”. Lo real “allende” no es real por ser “allende”, sino que es real por ser “de suyo” algo “allende”. Allende no es sino un modo de realidad. Realidad, repito, es formalidad del “de suyo” sea “en” la impresión, sea “allende” la impresión (IR, 152).

Sin embargo, Zubiri observa que, para la filosofía tradicional y moderna, las cualidades sensibles son tan sólo impresiones nuestras, a raíz de haber sido considerada la impresión únicamente como mera afección, ignorando el “momento de alteridad”, algo que desde su punto de vista es rechazable:

No se pueden dislocar en la impresión (ya lo vimos) el momento de afección y el momento de alteridad. Ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente. Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia (IR, 153-154).

Por tanto, podemos comprobar con lo ya expuesto de qué forma la idea de intelección como mera actualización sensitiva o en impresión de lo real como real, propia de la inteligencia sentiente, trae consigo una idea de realidad muy distinta de lo que por realidad ha sido entendido tradicionalmente en la intelección sensible o concipiente. El hombre vive instalado en la realidad, y la realidad es física, pero no como sinónimo de naturaleza, como lo medible, lo materializado, algo en definitiva pasivo y estático. *Physis* se traduce por *natura* en latín, lo que supone para Zubiri una

cosificación y reducción de lo físico. En efecto, el filósofo vasco toma el sentido griego, presocrático de lo físico, de modo que podríamos decir desde el pensamiento zubiriano que tiene un carácter más físico una comunidad de personas que una molécula o un átomo. Realidad es mera formalidad del “de suyo”.

b. La ulterioridad del ser frente a la realidad

Pero dentro de esta nueva idea de realidad, Zubiri plantea el problema entre la “realidad” caliente y “ser” caliente, es decir, el problema de la ulterioridad del ser frente a la realidad, que constituye uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de este trabajo. El filósofo vasco afirma que, ciertamente, lo que no existe no es real, y lo que existe es real, pero el problema aparece al preguntarnos si la cosa es real por ser existente, o bien si es existente por ser real, pues para Zubiri no resulta nada evidente que haya eso que ha llamado la filosofía tradicional existencia, al concernir únicamente al contenido de lo aprehendido, al igual que le conciernen las notas.

Para Zubiri, la idea del ser ha sido planteada tradicionalmente por la inteligencia concipiente o sensible desde el entendimiento. Sin embargo, como la inteligencia sensible está fundada en la inteligencia sentiente, antes de estar entendido el ser en la cosa real, es aprehendido en impresión en la cosa misma. Por tanto, la aprehensión sentiente del ser en la cosa real es siempre anterior a su entendimiento, aprehensión que nos muestra, ante todo, que la cosa real está presente en el mundo, es decir, que al estar presente tiene lo que denomina Zubiri actualidad radical en él, que es justo lo que constituye, para nuestro filósofo, el ser:

Ser es ante todo actualidad. Ya vimos que actualidad es algo distinto de *actuidad* Actual y actualidad es un “estar presente” no en cuanto presente, sino en cuanto estar. Es estar presente “desde sí mismo” y no como mera denominación extrínseca. Es finalmente estar presente desde sí mismo “por ser real” y en tanto que real. En la unidad de estos tres momentos (estar, desde sí mismo, en tanto que real) consiste la actualidad radical de lo real (IR, 218).

Para Zubiri, lo que tradicionalmente se ha llamado actualidad es lo que él denomina actuidad, esto es, la plenitud de la realidad de algo, la plenitud de aquello en que algo consiste. En contraste con ello, Zubiri denomina actualidad a la presencia física de lo real desde sí mismo por ser real, en su propio carácter de realidad:

Actualidad y actuidad no son idénticos, pero esto no significa que sean independientes. Porque la actualidad es un carácter del “estar”. Ahora bien “estar” es el carácter mismo de lo real. Lo real no “es” sino que “está” (IR, 140).

En consecuencia, para Zubiri el ser está fundado en la realidad y deriva de ella, razón por la cual la realidad no queda subsumida en el ser, lo que supone decir que lo real no es ente, justo lo contrario de lo que ha pensado la filosofía desde Parménides. Desde la filosofía realista, dice Millán Puelles que:

El concepto de cosa o de realidad es por completo idéntico al de ente [...] Ese concepto de cosa o realidad (en latín, *res*), que puede aplicarse a todo, es positivo, tanto como el de ente, por no implicar ninguna negación. “Cosa” es lo que tiene (en potencia o en acto) ser (= realidad), no lo carente de ello, y de ahí que sólo se aplique este concepto a los entes reales. Los puros y simples entes de razón no son cosas, sino más bien “cuasi-cosas” o, como quien dice, “quisicosas”²⁵.

Considerar que la realidad queda subsumida en el ente o en el ser, es lo que Zubiri denomina la “entificación de la realidad”, algo, desde su punto de vista, inaceptable. Lo primario, por tanto, es la realidad de la cual deriva el ser, no como mero accidente de lo real, que Zubiri niega de forma rotunda, sino considerando que las cosas

²⁵ Antonio Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 243.

reales están presentes en el mundo, en ningún caso de forma ocasional siguiendo un orden cronológico, sino de forma estructural:

Porque esta diferencia entre ser y realidad no significa que el ser sea algo así como un mero añadido más o menos accidental a la realidad. Esto sería completamente absurdo. Realidad es el “de suyo”. Pues bien, la cosa real es “de suyo” actual en el mundo, es “de suyo” mundanal. El ser le pertenece, por tanto, realmente; le pertenece “de suyo”, realmente “es”. Es justo “realidad siendo”. El gerundio es originariamente un participio de presente. Al hacer de la realidad un modo de ser, la filosofía desde Parménides ha pensado que lo real es formalmente “ente”: fue la *entificación* de la realidad. Y esto me parece inaceptable (HD, 64).

Si lo primario es la realidad, a la cual le pertenece el ser como algo “de suyo”, ello implica que el ser está fundado en la realidad:

Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser Supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente «son», pero son porque son “reales”. Realidad no es *esse*, sino *essendo*, “realidad siendo”. “Realidad siendo” expresa el carácter completo de lo que constituye una cosa real, cuyo ser está fundado en el momento de realidad. “Realidad siendo” no es lo mismo que “ente” (HD, 64).

Dejaré aquí, sin más, apuntada esta importante crítica de Zubiri a la metafísica occidental basada en lo que él mismo denomina la “entificación de la realidad”, en cuyo marco se inscriben las objeciones contra las vías tomistas propuestas por Zubiri, y que, necesariamente, tendremos que mencionar de nuevo cuando sean tratadas dichas objeciones entre los capítulos cuarto y séptimo de este trabajo. Por otra parte, es importante apuntar este grave problema de la ulterioridad del ser frente a la realidad por la necesidad de fijar firmemente nuestra atención en el hecho de que, para Zubiri, la cosa real realmente es, porque el ser, lejos de ser un mero añadido, le pertenece a la cosa real “de suyo” como una de sus notas constitutivas.

Por último, recordemos que la estructura unitaria de la impresión de realidad lleva a Zubiri a plantearse la índole esencial de la realidad en la intelección. Hemos

visto que la intelección es actualidad, que consiste en un estar presente desde sí misma la cosa real en la inteligencia. De modo que lo que añade la actualidad a lo real es este “en” la intelección. Pues bien, esta presencia intelectual de la realidad es para Zubiri la verdad:

Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del “de suyo”, ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real* (IR, 233).

Hasta aquí hemos visto la aprehensión primordial de realidad, punto de partida del pensamiento zubiriano, que es estricta y rigurosa intelección. Como ya hemos señalado, los distintos modos de sentir quedan unidos de forma unitaria en la aprehensión primordial de realidad. Sin embargo, esta aprehensión padece de una cierta insuficiencia de contenido, que se enriquece en los posteriores modos de intelección, logos y razón.

Por un lado, estaría su modo primario o radical que, como sabemos, es la aprehensión primordial de realidad ya analizada; pero hay otros modos posteriores de intelección, según los cuales el contenido de la mera aprehensión de lo real se enriquece. Se trata de otros modos de intelección que nacen y están en la realidad ya primariamente aprehendida. Por tanto, sólo porque es insuficiente el contenido de la aprehensión de algo como real, es por lo que tenemos que inteligir qué es y en qué consiste la cosa real aprehendida en los posteriores modos de intelección – el logos y la razón –, en los cuales el contenido se hace inmensamente más rico, pero que son modos de intelección derivados, al quedar siempre inscritos dentro de la aprehensión primordial de realidad:

No es el contenido lo que constituye la esencia formal de la intelección. Inteligir es formalmente aprehender realidad, y aprehenderla en su mera actualidad de realidad con todo su contenido. Y en este respecto la aprehensión primordial de realidad no solamente es más rica que la intelección según los modos ulteriores, sino que es la intelección por excelencia (IR, 266).

En el pensamiento zubiriano, realidad e intelección van de la mano; en efecto, es la aprehensión primordial de realidad la que nos mueve a pensar qué es “en” realidad una cosa, ya aprehendida “como” realidad en esa primaria aprehensión. Por tanto, en los modos ulteriores, la intelección pierde su carácter de primordial porque ya no tenemos que ir a la realidad, sino que estamos en ella, y son modos que, como queda dicho, vienen siempre referidos a los contenidos de lo ya aprehendido.

Observemos que los contenidos que tienen que ver con el logos, enriquecen esa aprehensión primordial de realidad mediante la intelección de lo que la cosa real aprehendida es, respecto de otras cosas reales, y que describe lo dado en la aprehensión. Así, por ejemplo, la realidad “color” meramente aprehendida puede ser, respecto de otros colores, azul, en tanto que este ulterior modo de intelección que es el logos, trata de comprender lo que es la cosa real aprehendida en función de otras cosas reales, significando la proposición o el juicio, un enriquecimiento innegable del contenido de la aprehensión primordial de realidad.

Y como ulterior modo de intelección, la razón, que da un gran salto desde la aprehensión primordial de realidad, y se pregunta por las cosas, no ya en la aprehensión, sino en la realidad del mundo. La razón trata de conocer el fundamento profundo o último de las cosas y es donde queda ubicada la ciencia, de manera que siguiendo el ejemplo anterior, podríamos decir: este color azul, y todos los colores, son vibraciones del éter que recibe la retina y que transforma en eso que llamamos color. Sin embargo, los distintos modos de intelección – la aprehensión primordial de realidad, el logos y la razón – no son tres momentos independientes de la intelección, sino que cada momento

viene apoyado en el anterior, pero no ordenados en el tiempo en forma secuencial, sino constituyendo un acto intelectual único del que parte todo conocimiento.

En consecuencia, la realidad física es percibida intelectivamente por el hombre a modo de una fuerte sacudida. La realidad es absoluta alteridad con la que el hombre vive y en la que se constituye a sí mismo, de modo que todo lo real se impone, me arrastra, y son las mismas cosas que encuentro en mi circunstancia o mundo, y que aprehendo intelectivamente en forma de impresión, las que me exigen, en un acto ulterior de la inteligencia, que las piense o enjuicie. El mundo es la realidad que me circunda y me abre; nunca se agota. Es, por tanto, realidad abierta e inagotable.

Por consiguiente, es un error sostener que pensar sea algo primario o espontáneo en el hombre. Nuestra inteligencia se pone a pensar por la aprehensión de realidad de las cosas; es un pensar impulsado o iniciado por esta impresión primordial de realidad, de la que parte todo conocimiento en sus diversos grados. En la aprehensión primordial, la realidad es percibida como un fogonazo de impresiones a través del sentir, que en el hombre es siempre intelectual, de modo que es la realidad la que, con una fuerza propia, nos hace aprehenderla en impresión, aprehensión de realidad que se enriquece en los posteriores modos de intelección. Por tanto, la tarea de pensar, enjuiciar, razonar, reflexionar, etc., propias de la intelección, son incoadas o iniciadas por la aprehensión primordial de realidad, que es precisamente el punto de partida de toda la filosofía zubiriana.

2. El hombre, realidad personal relativamente absoluta

Pero si de la realidad de las cosas pasamos a observar la realidad humana, percibiremos una muy importante diferencia, que consiste, para Zubiri, en que no

solamente el hombre tiene sus propias notas que le caracterizan y le definen y que constituyen su sustantividad²⁶, es decir, no solamente yo soy “de suyo” como son “de suyo” también el resto de realidades – en esto me identifico con todas ellas –, sino que además yo soy “mío”. Todas las demás realidades – el calor, el granito o cualquier otra cosa – tienen “de suyo” las propiedades que tienen, pero su realidad no es “suya”. Yo, en cambio, soy la realidad que me es propia, tengo una realidad que es mía, que es lo que Zubiri denomina con la palabra “suidad”:

El hombre tiene como forma de realidad eso que he llamado *suidad*, el ser “suyo”. Esto no sucede a las demás realidades. [...]. La *suidad* no es un acto, ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es, como realidad, algo formalmente anterior a la ejecución (HD, 58)²⁷.

Pues bien, el hombre es formalmente “suyo” frente a toda realidad posible, frente a sí mismo e incluso frente a Dios, si aceptamos la realidad divina, de modo que nuestro filósofo dice:

Y en este sentido su realidad (la del hombre) en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su

²⁶ Para Zubiri, el sistema de notas que constituyen la realidad última y primaria de las cosas es un sistema cerrado que posee lo que denomina *suficiencia constitucional* para ser un “de suyo”, sistema de notas que denomina *sustantividad* frente a la sustancia aristotélica:

“Todas las notas de un sistema son por tanto constitucionales. Pues bien, en virtud de este carácter constitucional de cada nota real, el sistema de notas posee lo que yo he llamado *suficiencia constitucional*.”

El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional, posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo *sustantividad*” (HD, 32).

Entre estas notas constitucionales hay algunas que no están fundadas en otras, sino que reposan sobre sí mismas que Zubiri denomina *constitutivas*.

²⁷ El zubiriano Pedro Laín Entralgo explica esta idea de “suidad” con estas palabras: “...vivir es el reiterado intento de poseer en plenitud la realidad propia, de poseerse a sí mismo y, con ello, la realidad del mundo, de poseer en plenitud yo y mi circunstancia”. De modo que la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” de Ortega, se convierte en “yo soy yo y lo mío”, según Laín, “cuando la parte de mi circunstancia más próxima a mí, se incorpora a mi ser y se transforma en «yo soy lo mío»; cuando «la medida» -así llama Laín a la condición de lo mío – se hace invasora y absorbente.” P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, Madrid, Círculo de lectores-Galaxia Gutenberg, 1993, 1ª ed., p. 46.

modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella, sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte de ella, sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto* (HD, 61).

Sin embargo, el hombre es para Zubiri realidad absoluta pero de un modo relativo, porque su carácter absoluto es cobrado, adquirido; digamos que es un carácter que tenemos como hombres que conquistar, adquiriéndolo a través de nuestro permanente quehacer, a través de todos y cada uno de nuestros actos, desde los más triviales a los más graves:

En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un absoluto relativo. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluta es un carácter cobrado (HD, 61).

El hecho de que el hombre tenga que adquirir su carácter absoluto a través de cada uno de sus actos, otorga al quehacer humano una importancia y gravedad extremas. El hombre está radicalmente inquieto en la vida, en tanto que su realidad absoluta no es una realidad hecha, sino que la tiene que ir haciendo con todos sus actos, con los cuales no sólo hacemos nuestra vida, sino que con ellos estamos haciendo nuestro ser absoluto. De este modo lo expresa Zubiri:

En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto. La cosa real aprehendida como tal nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. Esta gravedad como rasgo de mi persona es lo que he solido llamar *la inquietud de la vida*. No es la mera inquiescencia propia de la vida como un decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. El hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades que realmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual, en cada instante de su vida, es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto (HD, 61).

Por tanto, el hombre es una realidad que en su humano vivir tiene una enorme responsabilidad, porque irremediablemente tiene que hacerse su vida y, a través de ella, tiene que hacerse también su propia realidad personal. En esto mismo consiste, para Zubiri, la gravedad y la inquietud de la vida referida en el párrafo anterior:

Esta inquietud es siempre y sólo inquietud por el absoluto del ser. No es la inquietud que nos lleva de una cosa a otra, como por ejemplo, la inquietud de que nos habla San Agustín, sino que es una inquietud intrínseca y formal a cada acto, porque en el menor de sus actos el hombre al hacer su ser absoluto, no puede menos de sentir, expresa o sordamente, esta doble interrogación: ¿qué va a ser de mí, de mi ser absoluto?, y ¿qué voy a hacer de mí, puesto que aquel ser lo hago yo? La unidad de estas dos interrogantes es la inquietud radical: la inquietud por el ser relativamente absoluto (HD, 163).

Es entonces cuando mi propia realidad clama en aquella inquietud, clamor que es la voz de la conciencia y que nos lanza hacia el enigma de la realidad:

Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.

Y esta voz, este clamor, esta notificación no es meramente un informe sino que esta voz “clama”, esto es, nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el poder de lo real como enigma. Es la voz del problematismo del enigma de lo real, hacia el cual vamos lanzados. (HD, 109).

Recordemos lo dicho en las palabras iniciales de esta primera tesis referido a la “aprehensión primordial de realidad” como punto de arranque del pensamiento zubiriano y que caracteriza al hombre en su apertura al mundo. El hombre aprehende la realidad de las cosas a través de su inteligencia, que es sentiente y que le remite “en hacia” a la realidad a través de todos los sentires. La intelección de toda realidad es siempre, para Zubiri, en alguna medida, intelección “en hacia”, que lanza a todo hombre, no a un objeto determinado, sino a un ámbito de realidad abierto a distintas posibilidades:

Para determinarlas, (las posibilidades) la inteligencia necesita ejercer muchos actos; pueden compendiarse en la expresión “prueba”, “demostración”, etc. Nos es indiferente el vocablo. Y esto lo mismo tratándose del enigma de la realidad que de un problema de física teórica o de biología o de historia (HD, 244).

Ninguna cosa real, primariamente aprehendida en impresión, agota la realidad, sino que la realidad es apertura y siempre nos lanza a un campo o ámbito de realidad, que es donde queda desvelado para el hombre su radical enigma, que necesariamente ha de conducirlo al problema de Dios o al “problema teológico” en que todo hombre consiste, como trataremos de ver en la segunda tesis o proposición dentro de este capítulo. Zubiri concluye a este respecto diciendo que es precisamente en el sentir intelectual “en hacia”, propio del hombre, donde aparece la voz de la conciencia, que se hace presente como noticia.

El hombre va cobrando a lo largo de su vida la figura de su persona, de modo que en cada acto, desde el más modesto al más importante, el hombre configura una forma de “su” realidad, de su realidad absoluta que, por ser cobrada, es relativa. Y ¿qué es lo que hacemos al vivir?, se pregunta Zubiri; pues bien, hacemos “esto” o hacemos “lo otro”, es decir, hablamos, dormimos, pensamos...y mil cosas más. Pero no sólo el hombre hace esto o lo otro, sino que a través de su vivir va cobrando la figura de “su Yo”, es decir, que viviendo el hombre modela una u otra figura de su ser personal, configura progresivamente su Yo. Veamos esto mismo en palabras de nuestro filósofo:

¿Qué hace la persona al ejecutar sus actos? Ciertamente hace aquello en que su realidad consiste: hablar, correr, dormir, etc. Pero hace algo más, porque no sólo yo “hablo”, yo “corro”, yo “duermo”, etc, sino que al hacerlo “yo soy” locuente, “yo soy” corriente, “yo soy” durmiente, etc. Es decir, en sus actos, el hombre va cobrando la figura de eso que llamamos Yo (HD, 153).

De modo que Yo no sólo soy quien habla, corre o duerme sino que “soy Yo quien soy” frente a toda otra realidad – una piedra, el prójimo, yo mismo, incluso Dios – porque soy “ab-soluto”, porque yo soy mío, pero de forma relativa porque mi Yo le tengo que hacer Yo²⁸.

Pues bien, si el hombre tiene que adquirir o cobrar su carácter absoluto, con todos y cada uno de sus actos, a lo largo de toda su vida, ello se debe a la “constitutiva nihilidad ontológica del hombre” de la que nos habla Zubiri. Frente al idealismo, que ha negado la existencia de las cosas reales, y el realismo aristotélico, que admite la existencia del mundo exterior, nuestro filósofo dice en su viejo ensayo “En torno al problema de Dios”:

Y se ha visto que el ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar “abierto” a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y, «además» haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la *estructura* ontológica formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello, no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica, implicada en el concepto mismo del hombre, sino por algo más: porque sería una especie de *contra-ser* o *contra-existencia* humana (ETPD, 36-37).

Y esto por una razón poderosa, según Zubiri, que consiste en que la existencia del mundo exterior no es algo que se añada al sujeto, sino que le es inherente por venirle desde sí mismo, un sí mismo distinto del fijado por el idealismo:

²⁸ Según Zubiri, es el hombre quien, con todos los actos que constituyen su vida, configura su propio Yo, su propio ser. El hombre en cada acto configura su realidad. En relación con ello, M. Cruz Hernández sostiene que todo hombre está implantado en la realidad mediante la ejecución de actos personales, lo que lleva aparejada una condición típicamente humana: su intimidad. Cruz Hernández dice: “El uso de nuestra inteligencia, vertida fundamentalmente hacia la realidad, nos permite una implantación en las cosas, no como simples estímulos, sino como una realidad subsistente en el ámbito de la inteligibilidad. Esto hace que el hombre posea una liberación del estímulo radicalmente diferente de la que se produce en los restantes seres vivos; y lleva aparejada la aparición de algo típicamente humano: la intimidad. Por esto el hombre no es una realidad más, entre otras realidades, sino el ser implantado en la realidad mediante la ejecución de actos personales. Y aunque en esta radical acción puede distinguirse al que ejecuta, de la acción realizada, nunca se pierde su unidad, en tanto que el sujeto ejecutante queda afectado por el acto realizado. Cruz Hernández, M., “El hombre religado a Dios”, en *El problema del ateísmo*, Salamanca, Sígueme, 1967, p. 235.

El idealismo había dicho algo parecido; pero al hablar de “sí mismo”, quería decir que las cosas exteriores son una posición del sujeto. No se trata de esto; el “sí mismo” no es un estar “encerrado” en sí, sino estar “abierto” a las cosas; lo que el sujeto pone “pone” con esta su «apertura» es precisamente la apertura y, por tanto, la “exterioridad”, por la cual es posible que haya cosas “externas” al sujeto y “entren” (*sit venia verbo*) en él (ETPD, 37).

Pues bien, Zubiri, al hablar de la existencia humana, dice que nuestra existencia consiste en encontrarse entre las cosas para hacerse a sí misma:

La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arrojo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical (ETPD, 41).

El hombre se encuentra a sí mismo viviendo, en tanto que nuestro propio nacimiento es el absoluto pasado del que no guardamos recuerdo alguno, siendo este encontrarse viviendo o encontrarse existiendo, implantado en el ser, en lo que consiste la nihilidad ontológica radical de todo hombre.

Ahora bien, el carácter absoluto le viene al hombre por ser una realidad estrictamente personal. Hemos visto que el hombre tiene sobre sí la responsabilidad de hacerse su propia vida y, a través de ella, cobrar su carácter relativamente absoluto y hacerse su Yo, su propia realidad personal a través de todos los actos que libremente ejecuta en su existencia. Aquí es donde aparece la propia realidad del hombre como persona:

Pero lo esencial está en cómo ejecuta el hombre sus actos. Y estos actos no se agotan, por así decirlo, en lo que son, sino que aun en los más modestos e intrascendentes, el hombre va tomando posición respecto de algo que, sin compromiso ulterior, llamamos ultimidad. Porque el hombre no es una cosa como las demás, sino que es una realidad estrictamente personal. Por serlo, se haya constituida como algo “suyo”, y por tanto enfrentada con el todo del mundo en forma, por así decirlo, “absoluta”. De ahí que sus actos sean *velis nolis* la actualización de este carácter absoluto de la realidad humana (IPD, 410).

Es decir, mi carácter absoluto es cobrado, porque yo mismo, con todos mis actos, no sólo hago mi vida, sino que, con mi vida, soy Yo quién hago mi Yo, quien hago mi propia realidad personal, muy distinta de la realidad de las cosas.

La persona es el ser del hombre, que se realiza a sí misma viviendo. Y viviendo me encuentro con las cosas, con otras personas y me encuentro conmigo mismo, teniendo este “con” para Zubiri un carácter intrínseco y constitutivo en el hombre:

Este “con” no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el “con” es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, “personal” (ETPD, 45).

Precisamente por ser el hombre realidad intelectual, es realidad personal relativamente absoluta que vive por y para ser un “sí mismo” y que puede ejercitar la reflexión. La vida es quehacer que viene definido por un por qué y un para qué. Es algo que yo hago por algo y para algo, de modo que para Zubiri la vida es misión:

No es que la vida *tenga* misión, sino que es misión. La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. El hombre está atado a la vida. Pero, como veremos más tarde, atado *a* la vida no significa atado *por* la vida (ETPD, 46)²⁹.

Este carácter intelectual y personal relativamente absoluto del hombre hace que este se comporte y actúe no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que tiene, sino que se comporte y actúe como la realidad que le es propia y no sólo como un simple sistema de notas que le constituyen. Zubiri pone un clarísimo ejemplo:

²⁹ Zubiri añadió, en nota manuscrita, cuatro últimas palabras al párrafo transcrito: “sino por la realidad”.

Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En su caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad (HD, 57).

Estas palabras de Zubiri muestran que el hombre no puede ser reducido a sus cualidades físico-químicas y psico-orgánicas y que hay realidades irreducibles a toda cosa, como es la realidad humana, para cuya comprensión se necesitan otros instrumentos que se adecuen a su específica realidad y que no son los que nos aportan las ciencias matemáticas, físicas, químicas o biológicas.

En consecuencia, Zubiri repara en la extraordinaria gravedad que adquiere el actuar humano, al modelar el hombre a través de todos sus actos su persona, lo que le hace sostener que, como ejecutor de sus acciones, el hombre es agente, actor y autor de su vida.

Como agente, primariamente se trata de que yo actúo poniendo en juego mis potencias y mis facultades. Ahora bien, es tesis de Zubiri que la vida del hombre no es solamente la vida que él ejecuta, sino que es a la vez la vida que le ha caído en suerte. En este sentido, no todo es objeto de elección; en efecto, yo no elijo ni la circunstancia que me ha tocado vivir, ni mi vocación, con la cual me encuentro. Por ello, para Zubiri el hombre, a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida.

Pero, por otra parte, el hombre puede ejecutar acciones muy diversas y, para ello, tiene que optar. Y optar, según afirma nuestro pensador, es mucho más que elegir hacer esto o lo otro; optar es adoptar en esto que hago una determinada forma de realidad entre otras posibles. Por tanto, el hombre, al realizarse con las cosas, con las

demás personas y consigo mismo, configura su forma de realidad y esto es, según Zubiri, lo que formalmente constituye la volición³⁰.

Por tanto, volición es adopción o apropiación de una posibilidad de forma de realidad. Y en este aspecto el hombre es autor de sus acciones. Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal. Es así como cobra el hombre su carácter relativamente absoluto, en tanto que, a través de todas sus acciones, el hombre es autor de su propia realidad personal³¹.

Esta realidad personal e intelectual que modela su propio ser, su Yo, con todos los actos de su vida, es el fiel reflejo, para el pensador vasco, de que el hombre, por su propia menesterosidad es “nihilidad ontológica radical”, en virtud de la cual necesita hacer su vida y hacerse a sí mismo:

El hombre *existe ya* como persona en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida. (ETPD, 45).

A partir de aquí, Zubiri repara en la distinción de dos estratos de la realidad única que es la persona humana, a los que denomina “personeidad” y “personalidad”,

³⁰ El carácter absoluto del hombre es cobrado, pues dicho carácter absoluto lo va adquiriendo el hombre a través de todos y cada uno de sus actos, libremente ejecutados y que constituyen su vida; de ahí la extraordinaria gravedad del actuar humano. M. Cruz Hernández dice: “Esta singular situación del hombre constituye la peculiar sustantividad humana, que conduce a una mayor independencia de las cosas, en tanto que nuestra actividad, no sólo está condicionada por dichas cosas, sino también por la posición del hombre respecto a aquéllas. En este sentido cabe la comisión de ciertos actos típicos del hombre, que son los que pudiéramos llamar libres. Naturalmente una libertad dentro de la posibilidad, que es la típicamente humana, no una libertad absoluta, como la que los teólogos predicaban de Dios.” Cruz Hernández, M., “El hombre religado a Dios” en *El problema del ateísmo*. Salamanca, Sígueme 1967, p. 235.

³¹ Cfr. X. Zubiri, *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Madrid, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, 1992. Este libro recoge los textos de tres cursos filosóficos titulados “Acerca de la voluntad” (1961), “El problema del mal” (1964) y “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975), que desarrollan cuestiones relacionadas con la volición.

tratándose de una cuestión puramente de metafísica. Para Zubiri, por el mero hecho de ser hombres y de tener inteligencia, tenemos “personeidad”, en tanto que el hombre es formalmente “suyo” y que distingue de la “personalidad” con estas palabras:

La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre.

Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo, es a lo que llamamos *personalidad* (HD, 59).

La “personeidad” implica, pues, que la realidad humana es como realidad “algo” con anterioridad a cualquier actuación del hombre, incluso antes de su propio nacimiento, desde el mismo proceso de gestación. Esto quiere decir que la “personeidad” se va modelando para Zubiri desde el mismo proceso embrionario:

Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente, el embrión humano adquiere inteligencia y, por tanto, personeidad, en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento, ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es, por esto, tan sólo un proceso de hominización (HD, 59)³².

Por consiguiente, el embrión humano, a partir de un determinado momento, irá cobrando personalidad pasivamente, lo que quiere decir que, para el filósofo vasco, la “personeidad” se va modelando desde un momento determinado del proceso de gestación hasta la muerte de la persona:

³² Xavier Zubiri defendió siempre que el cigoto o célula germinal es ya un ser humano. Sin embargo, Diego Gracia ha sostenido que Zubiri, al final de su vida, pareció cambiar de opinión. Gracia elabora una teoría que sitúa el origen del hombre entre las seis y las ocho semanas. A este respecto, Pilar Fernández Beites, en un riguroso estudio, discrepa de la opinión de Diego Gracia, al mostrar que su tesis “no sólo es inaceptable es sí misma, sino incompatible con la filosofía de Zubiri”. Cfr. Pilar Fernández Beites, “El estatuto ontológico del embrión preimplantatorio y la ley de reproducción asistida”, *Communio*, 1 (2006) pp.121-141

La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo (HD, 60).

En efecto, el hecho de que la “personeidad” no tenga un carácter estático y fijo, sino que se va modelando en el transcurso de la vida, implica afirmar que el hombre posee su propia realidad de forma muy variable, admitiendo grados de posesión. Pues poseer en plenitud la realidad propia siempre será, para Zubiri, un reiterado intento del hombre que, utilizando las palabras de Ortega, trata de reabsorber su circunstancia, trata de humanizarla, para convertir lo que hay en torno suyo en verdadero mundo, en vida humana personal.

El hombre para ser hombre necesita poseerse a sí mismo; el hombre, con todo lo que hace, con todos sus actos, con los considerados como más importantes y con aquellos que considera insignificantes, intenta, procura, se esfuerza ... en poseer en plenitud la realidad propia, su realidad, es decir, intenta poseerse a sí mismo y su circunstancia y, con ella, la realidad de su mundo.

Con su actuar, se va modelando la posesión de su propia realidad, es decir, su personeidad, su “suidad”. La figura que va resultando de estas modulaciones concretas que la personeidad va adquiriendo, es la personalidad.

¿Y el Yo?; el Yo no es la realidad humana, sino el ser de la persona. Recordemos en este punto lo ya referido sobre la ulterioridad del ser frente a la realidad que sostiene Zubiri. Yo soy yo y el modo como soy yo, es la personalidad. Es decir, yo puedo asumir y poseer mi propia realidad de un modo o de otro, o dicho de manera distinta, puedo asumir la realidad pasada, modelada por hechos ya acontecidos, en una figura de ser distinta. Ya hemos visto que Yo, es decir, mi realidad personal siendo, está suelta frente a las cosas, frente a otras realidades personales e incluso frente a Dios

mismo. Pues bien, Yo también estoy suelto frente a mi propia persona, pues todo hombre, en uso de su libertad, puede asumir una realidad pasada con otra figura de ser.

He aquí, según el pensamiento de Zubiri, el carácter absoluto del hombre que libremente puede poseer su realidad pasada de otra forma, rechazando el “quién” que ha sido, sustituyéndolo por otro. Yo puedo entrar “en diálogo” conmigo mismo y decir “no” a una porción de mi vida rechazando “el quién” que he sido, para ser a partir de ese momento “otro”, el “quién” que he querido ser y que quiero ser ahora³³.

Zubiri pone como ejemplo el arrepentimiento de un criminal: el crimen no se puede borrar, pero el criminal puede libremente adoptar una figura de ser distinta frente al crimen cometido y decir: “Yo soy el criminal que ha cometido un crimen, pero lo soy ahora arrepentidamente, cosa que no lo era cuando cometí el crimen” (HD, 67). La figura de ser del criminal ha cambiado, porque libremente ha adoptado otra. En definitiva, mi realidad absoluta me permite cambiar libremente mi persona, asumiendo otra forma de realidad, o bien, solidarizarme y adherirme a mi realidad pasada y a mi Yo personal³⁴.

Recordemos que, para Zubiri, “no es que el sujeto exista y «además» haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas” (ETPD,36). La nihilidad ontológica radical propia del hombre que sostiene el filósofo vasco, “ese su no ser nada

³³ Se trata de lo que Julián Marías denomina “la libertad ante uno mismo”, con estas precisas palabras: “La vida es a la vez, *irrevocable* y, al mismo tiempo y sin contradicción, *reversible*. Nuestra época tiene una curiosa resistencia a lo irrevocable, sin darse cuenta de que la vida forzosamente lo es: ha acontecido *para siempre*, ha dejado su huella en nosotros, en los demás y en el mundo. [...] El yo que hemos sido pasa a ser ingrediente de nuestra circunstancia, con la cual me encuentro y tengo que seguir haciendo mi vida. [...] Pero esa vida es *reversible*. Sin poder anularla, sin desprenderme o desentenderme de ella, puedo «volver» sobre todas sus trayectorias, sobre sus proyectos, logros o fracasos, sobre sus aciertos o errores; puedo aprobarla, rechazarla, modificarla, juzgarla, arrepentirme o solidarizarme con ella. *Se es libre ante uno mismo*.” J. Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 1ª ed., p. 179.

³⁴ Una muestra de la profundidad del acto del arrepentimiento, viene recogida en la obra de Max Scheler *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid, Encuentro, 2007, núm. 33 de la colección *opuscula philosophica*.

sin su ser con y por las cosas” (ETPD, 41) nos llevará a la segunda tesis que sirve de apoyo a la vía de la religación.

§ 3. La intelección de la realidad “en hacia” desvela al hombre la enigmática ambivalencia estructural de las cosas y su constitutiva religación al poder de lo real, hecho inconcuso que Zubiri denomina el “problema de Dios” o “problema teológico del hombre”

1. Aparición de la deidad o poder de lo real en la enigmática ambivalencia estructural de las cosas

Recordemos que la tesis anterior, fijada como primera de esta vía de la religación, nos ha mostrado que la inteligencia es, para Zubiri, una nota esencial de la realidad sustantiva del hombre y consiste en aprehender realidad. Pero como las cosas reales están dadas primariamente en impresión, que es sentir, resulta que el hombre aprehende intelectivamente lo real a través de impresiones. Es la inteligencia que Zubiri denomina “sentiente”, por tratarse de un sentir intelectual.

Y es a través de la inteligencia sentiente como el hombre percibe lo que Zubiri denomina “el enigma de la realidad”. La realidad que nos circunda es enigmática. Para su plena comprensión, Zubiri formula la siguiente pregunta: viviendo con las cosas al ejecutar una acción personal, ¿dónde estamos nosotros los hombres, real y efectivamente? Y él mismo contesta: donde estamos viviendo con las cosas es en “la” realidad.

El hombre, que vive con las cosas, rodeado de ellas, aprehende que la realidad no se agota en lo que cada una de las cosas es. El hombre aprehende que ser real es más

que ser “esto” o lo “otro”, esto es, el hombre aprehende intelectivamente que cada cosa real concreta es más que aquello que concretamente . pero en la cosa misma. Y ¿qué es este “más”?; Zubiri dice:

Preguntarnos esto es preguntarnos en qué se funda y consiste esa extraña unidad entre lo que la cosa realmente es en su concreción y el momento según el cual ser real es “más” que ser esto o lo otro. Porque en esta unidad es en lo que, en última instancia, consiste la realidad en la cosa y de la cosa, y el poder de esta realidad (HD, 161-162).

Y añade el filósofo vasco un poco después:

Es ella, la cosa misma, la que es en cierto modo ambivalente: por un lado es “inmersión” en sí misma, y por otro es “expansión” en más que sí misma; es a una y formalmente “su” irreductible realidad y presencia de “la” realidad. Y esta ambivalencia es real; realmente toda cosa real, en cuanto real, es así. Y lo primero que hay que hacer es reconocerlo. Entonces la dificultad no está en la torpeza de las ideas sino en la estructura misma de la cosa (HD, 162).

Si reparamos en ello, esa imbricación que inteligimos en todas las cosas entre ser “esta” realidad y ser “la” realidad no deja de ser algo muy extraño; se trata de un enigma de graves consecuencias. Por tanto, quedamos en que la persona, a través de su inteligencia, verifica que cada cosa real es “más” que aquello que concretamente es. Y justo esto es, para Zubiri, dominar: ser más, pero en la cosa misma; este dominio, es poder; ese “más” es el poder de lo real.

Pues bien, este poder de lo real es, para Zubiri, “asaz impreciso” y justo por eso la inteligencia tiene que precisarlo. De modo que el poder de lo real no está fuera o por encima de las cosas reales concretas; tampoco subyace a ellas de forma que a la realidad concreta de cada cosa tengamos que añadir el poder de lo real, sino que “ese” algo

“más” lo es en la realidad de cada cosa. Es, en definitiva, cada cosa la que me “vehicula” al poder de lo real:

Como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo “ante” la realidad que le es dada como ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma “hacia” su radical enigma (HD, 164).

De modo que yo ahora que estoy pensando la filosofía zubiriana y escribiendo todo lo que me va sugiriendo la urdimbre de su extraordinaria argumentación lógica pulsando el teclado de mi ordenador, aprehendo a través de mi inteligencia sentiente, que ser real es “más” que ser este teclado de ordenador que toco o este par de gafas que llevo puestas, pero no como algo añadido, sino que, con este teclado o con este par de gafas, aquello en lo que estoy es en “la” realidad, pues es en ella, en “la” realidad, donde Zubiri dice que todo hombre se determina en su relativo ser absoluto.

Cada uno de nosotros vive con las cosas, rodeado de infinidad de cosas; el hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Y Zubiri, profundizando en ello, nos dice: sí, es cierto; yo hago mi vida con las cosas, pero con ellas aquello en dónde estoy es en “la” realidad; de modo que el hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es “la” realidad. En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad, estando con las cosas en “la” realidad.

Y lo grave está para Zubiri en que estamos en “la” realidad porque precisamente es cada cosa real lo que nos impone estar en ella, de modo que cada cosa real nos lleva a “ese más” que aquello que concretamente es. Es lo que Zubiri denomina “la ambivalencia estructural de las cosas”. Es decir, cada cosa real lleva, “vehicula” “ese más”, esto es, “vehicula” el poder de lo real, en tanto que las cosas reales son vectores

intrínsecos del poder de “la” realidad. Por tanto, es la ambivalencia estructural de las cosas lo que hace que la realidad sea aprehendida por nuestra inteligencia como algo enigmático.

Recordemos que, para Zubiri, la forma como se presenta la realidad a la inteligencia no es monopolio de ningún sentir, por ejemplo, el visual, sino que abarca todos los sentires “incluso el de orientación y equilibrio”, de manera que la inteligencia aprehende no hacia la realidad sino la realidad “en hacia” o “la realidad hacia su radical enigma”, donde “hacia” indica un modo de estar de la realidad³⁵.

Recordemos también que el hombre, por su propia “nihilidad ontológica radical”, tiene que hacerse entre y con las cosas, cuidándose de ellas y arrastrado por ellas; es decir, según Zubiri, el hombre necesita una fuerza para estar haciéndose, necesita algo donde apoyarse para vivir, ya que sin dicho apoyo el hombre no podría hacerse a sí mismo.

Y el filósofo vasco se pregunta: ¿de dónde le viene al hombre esa fuerza?; ¿de las cosas que encuentra en su circunstancia y con las cuales hace su vida? No; de las cosas reales y concretas, a lo sumo, pueden recibirse estímulos y posibilidades para vivir, contesta nuestro filósofo, mas nunca el hombre recibe de ellas el impulso para la vida. Pero de “algo” ha de recibir el hombre ese impulso, en “algo” se encuentra el hombre apoyado *a tergo*, de donde le viene al hombre la vida misma, que es lo que nos hacer ser. Y es aquí, quizá, donde reside, a mi juicio, el paso más decisivo de Zubiri en

³⁵ La intelección “en hacia” es un modo de estar en la realidad caracterizado por la búsqueda, que por ser intelección sentiente es intelección direccional. Así lo afirma en un interesante estudio G. Díaz Muñoz, con estas palabras: “Ahora bien, para Zubiri la razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia sentiente, la cual fuerza a buscar, esto es, a que haya razón, porque tiene presente la realidad en el modo «en hacia». La búsqueda ulterior no se funda en que la primera intelección sea oscura, compleja o insuficiente, sino en que, por ser sentiente, es intelección de la realidad *en «hacia»* o *intelección direccional*.” G. Díaz Muñoz. “Búsqueda de Dios en el misterio según Xavier Zubiri”. *Estudios Eclesiásticos*, 328 (2009), p.147.

la vía de la religación, por las conclusiones que se derivan de él, que viene referido en su clásico ensayo “En torno al problema de Dios” con estas palabras:

Es decir, el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que “hay” y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de estar haciéndose. Además de cosas, “hay” también lo que hace que haya (ETPD, 47).

Y es paso decisivo porque precisamente en él queda desvelada la religación como algo perteneciente a la estructura ontológica del hombre, tal y como continúa diciendo Zubiri:

Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple *obligación* de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es “religación”. En la obligación estamos simplemente *sometidos* a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que *somos*. En la religación estamos más que *sometidos*; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente, nos hace ser*. De ahí que, en la obligación, *vamos a algo* que, o bien se nos añade en su cumplimiento o, por lo menos, se ultima o perfecciona en él. En la religación, por el contrario, no “vamos a”, sino que, previamente “venimos de” (ETPD, 47-48).

Por tanto, en la realidad de las cosas el hombre descubre “lo que hace que haya”, aquello a lo que está intrínsecamente religado y que le hace poner en juego su razón. Es la aparición de la realidad fundamento, que Zubiri también denomina *deidad*, y que constituye el ámbito donde el hombre puede descubrir a Dios:

Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que “hay” cosas, así también el estar religado nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo Dios, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino mas bien la *deidad* (ETPD, 51-52).

Por consiguiente, a través de su inteligencia sentiente, el hombre percibe en las cosas reales y concretas una ambivalencia estructural entre lo que cada cosa concreta es

y ese “algo” que es lo que “hace que haya”. Se trata, como ya hemos dicho, de que cada cosa real me “vehicula” a ese “más” que es aprehendido por mi inteligencia, como dominio o poder: el poder de lo real. Esa estructura entre las cosas concretas con las que vivimos y “ese más” que “vehiculan”, es lo que llama Zubiri “fundamento”, en la que todo hombre está fundado y apoyado mediante el vínculo ontológico que es para el filósofo vasco, como hemos visto, la religación.

La realidad-fundamento es extraña y enigmática, aprehendida por mí a través de mi inteligencia y que es adonde me “vehiculan” todas las cosas. Este apoyo en el enigmático poder de lo real, que el hombre necesita para vivir y para hacerse persona, hace que mi vida sea también un enigma:

La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda (HD, 163).

Y la religación afecta a todo, a todas las cosas que aparecen ante nosotros, desde la cual contemplamos el mundo. Se trata de una vinculación a “algo” que previamente nos hace ser, de modo que no “vamos a”, sino que previamente “venimos de”. Por tanto, la vida del hombre es, para Zubiri, experiencia de la realidad-fundamento. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real o deidad, que es una dimensión constitutiva de la persona humana. No es por tanto la religación, para Zubiri, una teoría o interpretación, sino de un hecho inconcuso y perfectamente constatable.

La religación es un hecho también total, integral, porque afecta al todo de mi realidad humana, desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales, porque lo que está religado al poder de lo real no es uno u otro aspecto de mi realidad, sino que es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, pues es en virtud de todas ellas como mi realidad personal se constituye.

También la religación es un hecho radical, porque, para Zubiri, es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo un Yo, sino, en cada caso, “mi Yo”. Y tiene también un carácter experiencial, es experiencia. La experiencia, para Zubiri, es probación física de la realidad, de lo que es el poder de lo real que se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas.

El hombre se apoya en la realidad-fundamento para adoptar una forma de realidad u otra, que con su vivir y con su actuar elige. Esta elección de una forma de realidad u otra es, para Zubiri, voluntad de realidad, voluntad de autenticidad que se plasma en una búsqueda del fundamento de mi persona como relativo ser absoluto, búsqueda problemática, en cuanto que lo buscado es enigmático.

Para nuestro autor, es precisamente en este ámbito de la religación donde el hombre puede adoptar una posición positiva o negativa ante “lo fundante”, con un carácter previo o anterior a todo planteamiento teórico.

Por tanto, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce dominio sobre mi “relativo absoluto”, dice Zubiri. La presencia de la realidad significa fundamentar; y esta dominancia domina mi realidad personal no por causalidad sino por apoderamiento. No “vamos a” la realidad como tal, sino que por el contrario “venimos de” ella.

Este paradójico apoderamiento, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto “frente a” aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos y a este apoderamiento, que es el vínculo entre el hombre y la realidad-fundamento, como hemos dicho unas líneas atrás, es a lo que Zubiri llama religación.

Por tanto, y a modo de conclusión, podemos decir que esta vía consiste, para Zubiri, en el hecho inconcuso de la experiencia que tiene todo hombre, por el hecho de

serlo, de la realidad-fundamento o del poder de lo real, que Zubiri denomina también “deidad”, a la que intrínsecamente está religado. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el fundamento de la persona, lo que Zubiri denomina “la fundamentalidad de lo real” que es, a su vez, formalmente “el problema de Dios” o “el problema teológico del hombre”, como problema de la estructura de su propia realidad personal³⁶.

2. El problema de Dios está falsamente encubierto en la época actual

Analicemos por tanto, en primer lugar, a qué se refiere exactamente Zubiri cuando habla de la “fundamentalidad de lo real” y por qué razón dicha fundamentalidad, descubierta intelectivamente por el hombre, se presenta como problema.

La realidad es aquello en que se apoya el hombre para vivir, pero como ya hemos señalado, la realidad no es la simple realidad de cada cosa, sino esa “realidad en hacia” a la que estoy lanzado, que se caracteriza, según el análisis de Zubiri, por ser realidad última, posibilitante e impelente.

Realidad última, porque “la” realidad es algo último en mis acciones. La realidad apoya al hombre como algo último; es lo que denomina Zubiri la “ultimidad de lo real” que explica con estas palabras:

³⁶ Para Juana Sánchez-Gey Venegas, la originalidad de Xavier Zubiri ante el problema de Dios reside en la experiencia que tiene todo hombre de la realidad-fundamento. Dice Sánchez-Gey: “Tenemos, pues, la prueba zubiriana, y aquí radica su originalidad, de la existencia de esta realidad-fundamento. A esta realidad-fundamento, que es independiente de cualquier otra realidad, no se llega mediante un razonamiento, sino que es la experiencia del hombre, o mejor, el hombre en su propia experiencia, quien tiene que configurar tal fundamento. El hombre configura el fundamento positiva o negativamente.

Sólo el hombre en su propio vivir, es quien descubre en la configuración o desfiguración del fundamento, al Dios real. Dios está, por tanto, presente al hombre como realidad-fundamento”. Juana Sánchez-Gey Venegas, “Lo original de X. Zubiri ante el problema de Dios”, *La Ciudad de Dios*, 199 (1986) pp. 306-307.

Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad, no todo está perdido. Es una apelación a una especie de última, suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. El hecho bien triste del suicidio es una prueba de este carácter de ultimidad de lo real. El suicida quitándose de la realidad pretende justamente evadirse del último apoyo para ser persona (HD, 89).

Realidad posibilitante, porque el hombre, como actor de sus actos,

[...] interpone entre lo que hace y él mismo lo que se llama un proyecto de adoptar una forma determinada de realidad. En la más modesta de sus decisiones, el hombre ha optado por una posibilidad entre otras, por ejemplo, por la posibilidad de ser deambulante, de ser locuente, etc. Todas estas son posibilidades, pero ¿posibilidades de qué? Ya lo he dicho: posibilidades de una forma real y efectiva de mi realidad, de mi modo de ser considerado como ab-soluto (HD, 89-90).

Por ello, “la” realidad es justamente aquello que constituye la posibilidad de todas las posibilidades, es lo que posibilita precisamente que mi realidad sea humana.

Y además de ser última y posibilitante, la realidad-fundamento tiene un carácter impelente, porque

Impele *velis nolis*, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad. La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma (HD, 90).

La unidad intrínseca de estos tres caracteres es lo que Zubiri llama “la fundamentalidad de lo real”, que se presenta como problemática. Es el problema de la realidad-fundamento, al que nuestro filósofo se refiere con estas palabras:

En este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja. Por un lado la realidad es lo más otro que yo, puesto que es lo que *me hace ser*. Pero es lo más mío

porque lo que hace es precisamente *mi realidad siendo*, mi yo siendo real. Esa extraña unidad es lo que constituye la paradoja del fundar (HD, 91).

Pero, en segundo lugar, el problema de la realidad-fundamento es lo que Zubiri denomina “el problema de Dios” o “el problema teológico del hombre”. Echemos una vista atrás a los dos pasos íntimamente concatenados que hemos dado:

Primer paso: todas las cosas reales, por su intrínseca “ambivalencia estructural”, me “vehiculan” al poder de lo real.

Segundo paso: el poder de lo real está presente formalmente en las cosas constituyéndolas como reales. Por ello Zubiri también lo denomina “realidad-fundamento”, no sólo por ser fundamento de las cosas, sino por determinar físicamente a todo hombre haciéndole ser una realidad personal relativamente absoluta por la unidad intrínseca de sus tres caracteres: última, posibilitante e impelente.

Este problematismo de la realidad-fundamento no es, para Zubiri, algo que lleva al problema de Dios, sino que es formalmente el problema de Dios. El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente, a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia figura de ser absoluto “*con*” las cosas estando “*en*” la realidad.

Por tanto, el problema de Dios es un problema de la estructura de mi propia realidad personal. Por esto, Zubiri indica que el problema de Dios no es formalmente un problema del más allá, sino que es un problema que afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana, por lo que concierne a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. Y es un problema, no está de más recordarlo de nuevo, que todo hombre encuentra ya planteado en su vida por el hecho de serlo, por

ser precisamente la religación a la realidad-fundamento un hecho inconcuso y perfectamente constatable.

Este problema es, para Zubiri, el problema teologal del hombre, tal y como explica en un texto que redactó como introducción a los tres volúmenes en los que pensaba exponer dicho problema, y que ha sido publicado en las dos ediciones de su libro *El hombre y Dios*, en el cual el filósofo vasco distingue lo teologal de lo teológico, principalmente por la razón siguiente:

Porque lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre (HD, 16).

Para Zubiri, todo hombre vive instalado en una creencia sobre Dios, que ha de ser justificada por vía intelectual para que no pueda encubrir, falsamente, el problema de Dios. Todos los hombres son “creyentes”³⁷, de modo que “el ateísmo y el agnosticismo no son menos creencias que el teísmo” (HD, 22).

Sin embargo, Zubiri sostiene que el problema de Dios no es percibido por el hombre en la época actual, al menos, como algo fundamental que pueda afectar a su vida, debido a dos actitudes que confluyen en el mismo punto: o bien se niega la existencia de un verdadero problema de Dios, o bien, en el caso de que sea reconocido, no se percibe como algo propio, sino como un problema que afecta exclusivamente a personas de otras creencias:

³⁷ Pedro Laín Entralgo, Catedrático de Historia de la Medicina (1942-78) y rector de la Universidad de Madrid (1952-56), amigo y discípulo de Zubiri, nos dice a este respecto algo que no debemos obviar en nuestra reflexión, que consiste en que “aun en el caso de una persona que carezca de creencias religiosas, no puede haber un hombre absolutamente “descreído”. Por tanto, a juicio de Laín, la existencia supone la creencia, normalmente latente salvo cuando el hombre se pregunta expresamente por ella, de modo que “el creer y el dudar, son momentos constitutivos de la realidad y de la actividad del hombre”. P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*. Madrid, Galaxia Gutenberg- Círculo de Lectores, 1993, 1ª ed., p. 106.

El ateo piensa que, como Dios no es una realidad inmediata, es al creyente al que incumbe la justificación de la afirmación de Dios. Pero al teísta le sucede lo mismo. Vive inmerso en la fe en Dios y estima por tanto que es el ateo el que tiene que dar razones para negar a Dios; convertir a Dios en problema es propio del ateo, pero el creyente, se dice, no tiene problema. El ateo y el teísta no piensan en general que su ateísmo y su teísmo son soluciones a un problema subyacente. ¿Cuál? El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. [...] Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema de todos (HD, 21-22).

Y son las diversas creencias las que, a juicio de Zubiri, falsamente encubren el problema de Dios. Sólo la justificación intelectual de la propia creencia podría desvelarlo, de modo que las personas que vivan instaladas en el ateísmo, el teísmo o el agnosticismo han de fundamentar su actitud:

El creyente tiene que dar razones de su creencia y el ateo tiene que dar también las razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de su agnosis (HD, 22).

La gravedad de este falso encubrimiento del problema de Dios por la propia creencia sobre la que se vive, y la necesidad de su justificación intelectual para que dicho problema pueda ser desvelado, vienen determinadas por el hecho de que, para Zubiri, el problema de Dios, inherente a la vida humana, nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres, lo que hace que una vez desvelado el problema de Dios a través de la justificación intelectual de la propia creencia, a nadie le puede quedar oculta su extremada gravedad:

Ante él (el problema de Dios) pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas (IPD, 395).

Y añade un poco después:

Y es que la realidad de Dios, aunque por un lado sea la más lejana de las realidades, es también, por otro, la más próxima de todas ellas.

Y esta singular paradoja es la que nos hace adentrarnos en el problema intelectual de Dios, el problema más extemporáneo y más contemporáneo de todos. Porque, como indicaba antes, es una cuestión que afecta a la raíz misma de la existencia humana (IPD, 398).

En el ensayo “En torno al problema de Dios”, publicado en 1935, Zubiri no trata de abrir una nueva vía orientada a demostrar la existencia de Dios, sino que trata de ver la forma en que el problema de Dios surge en toda vida humana como algo inherente a ella:

Pero esta cuestión de la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios no coincide formalmente con lo que he llamado problema de Dios. El problema surge más bien cuando se pone en claro el *supuesto* de toda “demostración”, lo mismo que de toda “negación”, o incluso de todo “sentimiento” de la existencia de Dios. (ETPD, 34).

Por tanto, para Zubiri, el problema de Dios no necesita ser planteado, por ser un problema inherente a la vida humana, anterior a toda posibilidad de probar su existencia. Es un problema propio de cada hombre con independencia de su creencia, que, aunque quiera ser ignorado, aparece en nuestra propia vida con carácter previo a cualquier planteamiento.

Cualquier otro problema, como uno matemático, científico o de cualquier otro tipo, sí necesita de un previo planteamiento, imprescindible para que aparezca en la vida del hombre. Pero el problema de Dios no lo necesita en tanto que, según Zubiri, Dios no es una realidad más o un objeto más con el que yo tengo que hacer mi vida, del mismo modo con que me encuentro rodeado de otras cosas o de otras personas. Por tanto, Dios no aparece en mi vida como un objeto más: lo que, en efecto, sí aparece es el problema de Dios como algo intrínseco a toda vida humana:

Se trata, por el contrario, de un problema (el de Dios) que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. Por esto, este problema debe llamarse teologal (HD, 22).

Que el encuentro del hombre sea con el problema de Dios y no con Dios mismo, es lo que mueve a Zubiri a denominarlo teologal y no teológico, pues, al no envolver la realidad humana a Dios, al no encontrar yo en mi vida a Dios como un objeto más, mi vida no encierra, en principio y desde esta primera perspectiva, un problema teológico. Pero lo que sí encuentro forzosamente en mi vida es el problema de Dios, que es, para Zubiri, problema teologal:

No confundamos lo teologal con lo teológico. Lo teológico es lo que concierne a Dios. Lo teologal, en cambio, a mi modo de ver concierne no a Dios sino a la versión del hombre al problema de Dios en cuanto problema. El ateísmo mismo es, en este sentido, teologal (HD 122-123).

Zubiri trata de presentar el problema de Dios al hombre de hoy, mostrando en qué consiste dicho problema, a través de un proceso intelectual que es anterior a toda demostración de la existencia de Dios y a toda especulación.

Se trata de una intelección pre-especulativa simplemente mostrativa del plano de realidad donde encuentra todo hombre ya planteado el problema de Dios, que es “la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia” (ETPD, 87).

Y a través de ese proceso intelectual, Zubiri nos muestra, no sólo que el problema de Dios está ya planteado en la vida de todo hombre, sino que da un paso más claramente decisivo que trata de responder, a mi juicio, a la cuestión de cuál es la causa de que el problema de Dios no requiera un planteamiento previo, como ocurre con el resto de problemas. Dicho de otra forma, por qué encuentra el hombre, forzosamente en su vida, el problema de Dios. Ello encuentra su explicación en el hecho de que la

realidad humana, constitutivamente, envuelve la versión a la realidad divina, que Zubiri justifica de este modo:

Entonces resulta que el título “El hombre y Dios” no es la adición de dos “objetos”, hombre “y” Dios, sino que es el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión (digámoslo así) a la realidad divina. La “y” del hombre y Dios es una versión constitutiva experiencial. Y ello, lo mismo en el ateo, que en el agnóstico, que en el teísta. Es propio de todo hombre (HD, 23).

En consecuencia, para Zubiri toda cuestión acerca de Dios se retrotrae a una cuestión acerca del hombre, de modo que el problema teológico del hombre es “una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato” (HD, 22), lo que quiere decir que el problema de Dios, “es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo” (HD, 23), por ser una cuestión que afecta a “la raíz misma de la existencia humana” (IPD, 398).

Esto implica que, para el filósofo vasco, plantearse el problema de Dios supone plantearse con anterioridad el problema del Yo, que no es una realidad hecha, sino que se hace a sí mismo viviendo, a través de todos sus actos; por consiguiente, el problema de Dios es, para Zubiri, con carácter previo, un problema personal.

Esta importante afirmación nos hace recordar algo ya apuntado, que consiste en que el pensamiento de Zubiri, aun teniendo sus raíces en el de Ortega, toma un rumbo distinto. En efecto, Ortega nos habla de la vida como realidad radical, donde están radicadas el resto de realidades; nos habla de la vida que nos es dada, pero que no nos es dada hecha, porque la vida humana es quehacer. Este es el gran paso de la razón vital de Ortega. Pero Zubiri toma otro rumbo y profundiza en ese Yo que Ortega contempló tan sólo de una forma tangencial; Ortega se detuvo poco en ese Yo que vive en una circunstancia y que necesariamente ha de hacerse su vida. Y, curiosamente, lo

profundiza Zubiri planteándose el problema de Dios, pues es ante este problema cuando descubre que previamente ha de ser planteado el problema del hombre:

Como Dios es, pues, algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta caduca toda discusión acerca de las “facultades” que *primariamente* nos lleven a Él. Dios está patente en el ser mismo del hombre. El hombre consiste en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él (ETPD, 57)³⁸.

Zubiri realiza millas de navegación filosófica por una vía nueva no explorada antes, que es la vía de la religación que nos conduce a Dios a través de un análisis de la realidad humana. Y aquí cabe preguntarse, ¿cómo es posible que el análisis de la propia realidad humana, personal, inteligente y volente, pueda llevarnos a la realidad de Dios? Nuestro filósofo contesta:

Ser persona humana es una manera de ser experiencia de Dios, a saber, *experiencia tensiva*. Una experiencia que se despliega individual, social e históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios (HD, 586).

Es algo ya tratado en toda su amplitud en esta segunda tesis de la vía de la religación, que nos ha mostrado cómo la intelección desvela la enigmática ambivalencia estructural de las cosas, que vehicula a todo hombre al poder de lo real o realidad-fundamento, poder al que estoy religado porque se apodera de mí para poder hacer mi Yo, hecho inconcuso y perfectamente constatable, según Zubiri. Ahora bien, la realidad-fundamento ¿se identifica con la realidad de Dios?; y si no es así, ¿de qué modo un problema personal del hombre, como es el problema de Dios, nos puede llevar a la realidad divina? Este es precisamente el asunto que será tratado en la tercera y última tesis o proposición de la justificación intelectual de la realidad de Dios.

³⁸ En nota a pie de página, Zubiri añade lo siguiente: “Claro está que no está patente «tal como es en sí» (esto sería un ontologismo singular), sino como «fundamentante». El modo de su patencia es «estar fundamentando»”.

§ 4. Aparición de la realidad divina: el poder de lo real vehicula al hombre a Dios

1. Dios, realidad personal absolutamente absoluta (*ratio essendi*) es fundamento de “la” realidad última, posibilitante e impelente (*ratio cognoscendi*)

El poder de lo real o deidad *vehicula* al hombre a Dios, que es realidad personal absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente. El poder de lo real no se identifica con el poder de Dios, pero nos lleva a Él por ser manifestación suya, por la presencia *trascendente* de Dios en las cosas. Escribe Zubiri:

La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna es “la” realidad. Pero “la” realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda “la” realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es “una” realidad sino el fundamento de “la” realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto (HD, 165).

Y Dios, fundamento del poder de lo real, es una realidad fundante de los rasgos que caracterizan a dicho poder, es decir, es realidad fundante de la ultimidad, de la posibilitación y de la impelencia del poder de lo real, que es para Zubiri el concepto mismo de Dios existente a lo largo de toda la historia de las religiones.

Para la plena comprensión de esta tesis, nada mejor que leer con detenimiento las siguientes palabras de Zubiri dedicadas a justificar la realidad divina, cuya esencia metafísica “consiste en ser realidad absolutamente absoluta” (HD, 473), sin necesidad de fundamentar ninguna otra realidad en Él:

Dios no consiste en ser una realidad fundamental. Dios sería realidad absolutamente absoluta, aunque no fundamentara. Y, recíprocamente, si tuviera que estar fundamentando para ser Dios, no sería realidad absolutamente absoluta. Pendería de aquello que tiene que fundamentar. No. Es una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, no consiste en ser realidad fundamental. Pero supuesto que Dios (en la forma que vamos a ver inmediatamente) esté fundando y fundamentando las cosas, y en especial las personas, entonces, innegablemente, la manera primaria y radical como Dios es Dios, respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*. Es fundamento en la medida en que precisamente es trascendente a las cosas, pero en las cosas. Y es trascendente en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta (HD, 527-528).

Dios es, por tanto, independiente de las cosas reales que funda, siendo la fundamentalidad un carácter de Dios, que es realidad en y por sí misma precisamente por ser realidad absolutamente absoluta, y no por ser fundamento de las cosas reales:

Por tanto, el carácter fundante de Dios no es constitutivo de su realidad sino meramente consecutivo de ella. La fundamentalidad no es su *ratio essendi*. Es, a lo sumo, su *ratio cognoscendi*; no podemos efectivamente conocer a Dios por nosotros mismo sino como fundamento de las cosas reales. Esto es esencial para el problema de Dios (HD, 190).

Hemos visto que, para Zubiri, el problema de la constitutiva religación del hombre a la deidad o al poder de lo real es precisamente el problema de Dios, que se encuentra ya planteado en la vida de todo hombre. Y como respuesta a este magno problema el hombre trata de vivir instalado en una creencia última.

Es decir, la respuesta al problema de Dios es distinta en cada hombre, que puede adoptar actitudes vitales radicalmente diversas, en función de cuál sea su creencia: teísta, agnóstica o atea. La opción del teísta, ante el problema de la constitutiva religación del hombre al poder de lo real, le lleva a Dios como fundamento de “la” realidad. Sin embargo, sea cual fuere su opción, Zubiri señala que quizá pueda el hombre caer algún día en la cuenta de que en su ateísmo o agnosticismo no ha hecho sino estar en Dios. Aunque insistiremos mas en esta cuestión en el capítulo II de este trabajo, dedicado al problema de la relación entre razón y fe, interesa destacar ahora que

la vía de la religación conduce a todo hombre al problema de la deidad o poder de lo real, que es donde ha de ubicarse y donde se realiza un posible encuentro del hombre con Dios.

Y es precisamente en ese punto donde el problema de Dios surge para todo hombre y donde Dios puede ser encontrado. El poder de lo real nos tiene religados y, en tanto ese poder es un apoyo y un fundamento de mi realidad personal relativamente absoluta, es un poder fundado en la realidad absolutamente absoluta, que es Dios. La vida del hombre es experiencia de la realidad-fundamento, que es experiencia de Dios.

Es, por tanto, la vía de la religación la que Zubiri propone como la única vía real para acceder a Dios, frente a las vías demostrativas de su existencia, de modo que nuestro sentir intelectual nos muestra algo así como *un doble viaje*:

- a. el primero consiste en que las cosas reales me *vehiculan* al “poder de lo real”: la realidad es enigmática, pues es cada una de las cosas reales, a través del enigma de su “ambivalencia estructural”, la que me *vehicula* al poder de lo real, que es el problema de la realidad-fundamento.
- b. el segundo viaje, apoyado en el anterior, estriba en que el “poder de lo real” me *vehicula* al poder de Dios: el poder de lo real, que no se identifica con el poder de Dios, sí *vehicula* al hombre, según Zubiri, a la realidad divina.

No obstante, la presencia de Dios en mi realidad sustantiva no es una presencia meramente real en sí misma, ya que, de ser así, Dios sería un mero objeto entre otros más. Para Zubiri, Dios no es un objeto; antes de serlo y para poder serlo, es fundamento.

Ser fundamento es más que ser objeto para nuestro filósofo. El objeto en cuanto objeto es mero *objectum*, algo que está frente a mí según él es en y por sí mismo y en ello se agota su modo de presencia. En cambio, un fundamento es una realidad que

ciertamente se me muestra, pero no “frente” a mí sino “en” mi inteligencia, no sólo en cuanto en y por sí mismo es lo que es, sino en cuanto está fundamentando mi vida entera. Y cuestión importante es que el fundamento no es, para Zubiri, una relación extrínsecamente añadida a la realidad objeto; es decir, no se trata de que algo esté presente como objeto y que luego además sea algo con que yo actúo en mi vida. Se trata, antes bien, de que, en la deidad o poder de lo real, su “fundamentalidad” es un momento intrínseco de la realidad en cuestión.

El que Dios sea una realidad-fundamento, tal como Zubiri lo expone, tiene unas consecuencias sumamente relevantes. Así, mi relación con Dios “no es una «consideración» teórica, sino una «intimación» vital” (HD, 177). Dios es, pues, fundamento y, por serlo, su presencia en mí es en cierto modo dinámica; es dinamismo “religante”, dice el filósofo vasco. Dios está presente formalmente en mi realidad, constituyéndola como tal.

Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en la vida, en mi Yo, concierne de un modo radical y total a mi ser entero. Por tanto, para Zubiri, Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras, sino que, por el contrario, Dios es el constituyente de su ser, y por tanto, es el fundamento de la plenitud de la vida, en todo su ser.

Dios no es, para Zubiri, primariamente aquello a lo que el hombre se dirige como “otro” mundo y “otra” vida, sino que es justo aquello que constituye esta vida y este mundo. De modo que Zubiri dice que, si se quiere hablar de “vuelta a Dios”, el hombre volverá a Él no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que, por el contrario, volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para

poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: un Yo relativamente absoluto³⁹.

Ya hemos dicho que la función de Dios en la vida se dirige, para Zubiri, a la plenitud de la vida y no a su indigencia. Dios no es primariamente una *ayuda* para actuar, sino un *fundamento* para ser. Dios es así el fundamento de mi libertad, el fundamento del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones. Dice Zubiri que la función de Dios en la vida no es sólo ser su plenitud, sino ser tensión dinámica en la marcha hacia lo absoluto de mi ser:

Es una tensión teologal constituyente de mi Yo. Por tanto, como ya lo indicaba, no es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien “hace que Yo haga” mi Yo, mi ser. [...] Porque hacer mi Yo es constituir mi realidad en la figura de mi ser sustantivo, esto es, entificarme. Este hacer que yo sea mi Yo, que yo sea mi ser relativamente absoluto, es esencial a la función de Dios. Dios es formalmente *quoad nos*, la realidad absolutamente absoluta que “hace ser” relativamente absoluto. [Dios fomenta que mi realidad humana se haga su Yo en la tierra.]⁴⁰ (HD, 180).

Dios es realidad personal absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente. Yo soy relativamente absoluto, pero mi Yo no sólo está cobrado, sino que para cobrarlo está radicalmente necesitado de un fundamento para ser: es justo Dios, como realidad-fundamento, como término del “hacia” a que inexorablemente el poder de lo real nos tiene lanzados. Por tanto, para Zubiri, el poder de lo real nos abre inexorablemente al ámbito de “la fundamentalidad”, que es Dios-fundamento del poder

³⁹ El hombre se vuelve a Dios para poder seguir en este mundo. Relacionado con ello, Ignacio Ellacuría dice que lo sagrado y lo profano no constituyen dos órdenes distintos, sino dos dimensiones que toda cosa nos ofrece: “Esto permite a Zubiri delimitar últimamente lo que es profano y lo que es sagrado; no se trata de dos órdenes de objetos, sino de dos dimensiones de toda cosa. En la medida en que son nuda realidad, constituyen el ámbito de lo profano; en la medida en que son un movimiento interno de la deidad, que en ellas consiste y transcurre, constituyen el ámbito de lo religioso, en el sentido de religación, no en el sentido de una religión positiva. La diferencia fundamental no es entonces la de lo sagrado y profano; la diferencia fundamental es la que se da entre lo profano y lo religioso en el sentido expuesto. Ciertamente lo religioso puede ser sagrado, pero es sagrado porque es religioso, y no religioso por ser sagrado.” I. Ellacuría S.J., “La religación, actitud radical del hombre”. *Asclepio*, 16, (1964) p. 139

⁴⁰ Según afirmación del editor, el texto entre corchetes es un agregado de Zubiri a mano de difícil lectura.

de lo real, fundamento último, posibilitante e impelente de la articulación de las cosas reales en la realidad.

Pues bien, profundizando en el pensamiento zubiriano, vemos que Dios es realidad absolutamente absoluta en toda su concreción, como realidad personal, viviente, inteligente y volente. Dios es una realidad absolutamente “suya”. Si el hombre se caracteriza por la “suidad”, Dios consiste en “suidad” absoluta, es decir, Dios es una realidad que se posee plenamente a sí misma. Ello quiere decir que, como autoposesión y realidad absolutamente suya, Dios es esencialmente personal, es persona. Por otra parte, como la autoposesión es la actualidad absoluta para sí mismo (lo que Zubiri denomina inteligencia), Dios es inteligente. Dios es ante todo vida en inteligencia, porque es absoluta actualidad de su propia realidad. Ahora bien, para Zubiri la fundamentalidad de Dios no consiste primaria y formalmente en su inteligencia y en su voluntad:

El hombre necesita una inteligencia para abrirse al poder de lo real, porque su ser es relativamente absoluto. Pero Dios, como realidad absolutamente absoluta, no necesita abrirse a la realidad sino que la constituye desde sí mismo, directamente, por así decirlo. Dios es ciertamente fundante en toda su absoluta concreción; lo cual significa que su fundamentalidad es inteligente y volente; pero no lo es formalmente en cuanto inteligente y volente sino en cuanto esta inteligencia y esta voluntad son absolutamente absolutas (HD, 191).

Y profundizando aun más en la filosofía de Zubiri, la realidad absolutamente absoluta, que es Dios, es como tal “dinamicidad absoluta”. Dinamicidad es lo que Zubiri llama “dar de sí”; Dios es un “dar de sí” absoluto, es un darse a sí mismo lo que ya es como “suyo”. Dios es donación de sí mismo; Dios es amor:⁴¹

⁴¹ Zubiri analizó el momento dinámico de la realidad en un curso de once lecciones organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, impartido en el año 1968, seis años después de publicar su obra *Sobre la esencia*, que fue considerado por algunos críticos excesivamente “estático”. El texto de dichas

Dios no está fundamentando las cosas como una especie de espíritu subyacente a ellas; esto sería un absurdo animismo. Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí. Fundamentar es dar de sí. Pues bien, que Dios sea fundamental o fundante significa que da de sí realidad, la realidad de las cosas (HD, 191).

2. Presencia trascendente y personal de Dios en “la” realidad de las cosas

Llegados a este punto en la justificación intelectual de la realidad de Dios por la vía de la religación, creo que es el momento adecuado para formular una pregunta grave: ¿hay efectivamente en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios? Para Zubiri, la presencia de Dios en la realidad es *trascendente*. En primer lugar, con cada uno de los pasos que hemos dado en nuestra marcha intelectual por esta novedosa vía de la religación, hemos dado ya oportuna contestación afirmativa a la pregunta formulada, referente a la existencia en la realidad de eso que designamos con el nombre de Dios:

En definitiva, Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* “deidad” y manifestación de Dios, no de un modo general y abstracto, sino en toda la concreción que se nos descubre en la historia. Tal es la realidad de Dios, justificada por la vía de la religación (HD, 175).

Pero, ¿de qué forma está presente Dios en las cosas?; pues, si Dios está presente en las cosas como fundamento de ellas, ¿significa ello que Dios se identifica con las cosas? Dios como fundamento está presente en las cosas, pero es una presencia, según Zubiri, fundante:

lecciones ha sido recogido en forma de libro en *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, 1989. Por tanto, Zubiri partiendo de su análisis de la estructura dinámica de la realidad, dice que Dios como realidad absolutamente absoluta es, como tal, “dinamicidad absoluta”.

Es decir, la presencia de Dios es formal a las cosas, y sólo por ser formal es por lo que es intrínseca. Más aún, es lo más radicalmente intrínseco en ellas pues, como acabo de decir, concierne a la realidad justamente en cuanto realidad. Pero que Dios esté presente en las cosas reales, como formalidad fundante intrínseca, no significa que entre Dios y las cosas no haya distinción real. Significa tan sólo que no hay “separación” ni física ni metafísica. *Distinción no es separación*. Este carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, y que sin embargo las cosas no sean Dios es justo lo que llamo *trascendencia* de Dios “en” la realidad. Presencia formal e intrínseca es presencia trascendente. He aquí el primer carácter de la fundamentalidad de Dios: la trascendencia (HD, 191-192).

Sigamos viendo en palabras de Zubiri lo que significa exactamente esta trascendencia de Dios en las cosas:

La trascendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas, sino que al revés, la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido sino, por así decirlo, incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas es ser trascendente en ellas. Y esto es, a mi modo de ver, lo esencial de la trascendencia divina: no es ser “trascendente a” las cosas, sino ser “trascendente en” las cosas mismas [...] De ahí que cada cosa nos lleva no a salir de ella misma, sino a sumergirnos más y más en ella, en su propio fondo trascendente. Estar en la cosa es estar trascendiéndola, no fuera de ella sino dentro de sí misma. Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma (HD, 192-193).

Estas reflexiones impiden, según Zubiri, caer en dos graves errores; el primero de ellos es el panteísmo, que identifica a Dios con las cosas, algo para Zubiri imposible como él mismo afirma:

Dios está formalmente en las cosas, pero “haciendo” que ellas sean en Dios realidades distintas de El. Aquí “hacer” significa simplemente “fundar”. El “en” es un “en” (si se me permite la expresión) “alterificante”. Las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es “en” ellas, pero trascendente (HD, 193).

El segundo error es el gnosticismo, en los antípodas del primero, dice Zubiri, y que es igualmente imposible:

El segundo error es de signo opuesto al primero. Consiste en pensar que, por ser radicalmente distinto de las cosas, Dios es el gran ausente, el gran extranjero al mundo: es el gnosticismo en todas sus variadísimas formas. Es, en todas ellas, la forma extrema de concebir a Dios como “más allá” de las cosas. Pero es igualmente imposible. Que Dios no sea las cosas no consiste en que esté alejado de ellas. Si así fuera las cosas no serían reales. Que Dios esté en las cosas consiste en que las cosas sólo son reales “incluyendo” formalmente, en su realidad, a la realidad que es más que ellas, a Dios. Dios es *trascendente* pero en ellas. La trascendencia de Dios no es ni identidad ni lejanía, sino trascendencia en las cosas (HD, 193).

3. Presencia trascendente e interpersonal de Dios en el hombre

Pero vayamos, de nuevo, de la realidad de las cosas a nuestra propia realidad personal y preguntémonos: el carácter absoluto del hombre, ¿no le identifica acaso, de alguna forma, con Dios?; y de no ser así, la distinción que podamos determinar entre Dios y el hombre ¿puede suponer una separación radical entre ambos?; y por último, en el caso de que no hubiera tal separación radical, ¿de qué modo puede el hombre aprehender la realidad de Dios?, es decir, ¿cuál es el acceso del hombre a Dios?.

Reparemos en primer lugar en la contestación que Zubiri nos ofrece a las dos primeras preguntas que hemos formulado. Para Zubiri, la presencia de Dios en mi realidad sustantiva como hombre no es una presencia meramente real en sí misma. De ser así, Dios sería un objeto; pero Dios no es objeto sino realidad-fundamento y “sólo por serlo -dice Zubiri- puede en algún momento convertirse en objeto para mí” (HD, 177).

La presencia de Dios como realidad-fundamento es también, para Zubiri, esencial, pues es una realidad que se me muestra no “frente” a mí, como se muestran en

mi vida las otras realidades que me circundan, sino “en” mi inteligencia, en cuanto está fundamentando mi vida entera. Dice Zubiri:

Por ser fundamento, su presencia en mí es en cierto modo dinámica; es dinamismo religante. No es una mera presencia real sino un despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir, de mi vida. Y este despliegue es justo lo que entiendo por función de Dios en la vida (HD, 177).

Y continúa diciendo:

Dios está presente formal y constituyentemente en mi realidad. Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en la vida, en mi Yo, concierne de un modo radical y total a mi ser entero. En su virtud, Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras. Por el contrario, es el constituyente de mi ser y por tanto es el fundamento de la *plenitud* de la vida, en todo su ser. Y no estoy hablando del Dios del cristianismo, sino de Dios en cuanto Dios. El Dios del cristianismo no es sino la revelación definitiva de Dios en cuanto Dios (HD, 177-178).

A mi parecer, que por vía intelectual nos haya podido mostrar Zubiri que el problema de Dios no consiste primariamente en probar racionalmente su existencia, sino que el problema surge cuando se trata de poner en claro el supuesto de toda demostración o de toda negación, es un hecho de profundas consecuencias antropológicas y filosóficas. Por tanto, de forma innovadora, Zubiri nos habla del punto de llegada al que nos ha conducido la vía de la religión, que es la función de Dios en la vida humana como construcción de mi Yo: “Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones” (HD, 177)⁴².

Por consiguiente, yo me encuentro en mi vida con las cosas, con otras personas, conmigo mismo y con aquello que “hace que haya”, es decir, con el poder de lo real o

⁴² Zubiri escribe esta frase en una papeleta adjunta, indicando la página correspondiente del manuscrito donde ha de ir incluida.

“deidad” que me “vehicula” a Dios. Pero, por otro lado, Yo soy absoluto, lo que no quiere decir que Yo no tenga nada que ver con el mundo y con Dios, sino que yo tengo que ver con todas las cosas, incluso con Dios mismo, de un modo absoluto como realidad absoluta que soy, es decir, en palabras de Zubiri, “tengo que ver divinamente con Dios” (HD, 179).

En este sentido, la función de Dios en la vida no es sólo la de ser el fundamento de su plenitud, “sino ser tensión dinámica en la marcha hacia lo absoluto de mi ser” (HD, 179). Para Zubiri, la presencia de Dios en la vida del hombre es una “tensión teologal constituyente de mi Yo” (HD, 179), porque “la vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal” (HD, 179), lo que tiene para nuestro autor dos importantes consecuencias. La primera de ellas, ya citada anteriormente, es la siguiente:

Por tanto, como ya lo indicaba, no es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien “hace que yo haga” mi Yo, mi ser. Es el aspecto dinámico de esta tensión (HD, 180).

La segunda consecuencia deriva de que la persona, con todos y cada uno de sus actos, los que parecen insignificantes y los que son considerados como importantes, construye su realidad personal. Para Zubiri, el hombre es constructor de su Yo y por ello ningún acto, por modesto que sea, es intrascendente, de modo que “todo acto es formalmente una toma de posición respecto de Dios” (HD, 180).

Por tanto, la tensión teologal que caracteriza a la vida humana, nos dará, según afirma el filósofo vasco, oportuna respuesta a las dos preguntas formuladas, de opuesto sentido, sobre la posible identificación del hombre y Dios, o bien sobre la radical separación entre ambas realidades. Y la respuesta es clara; entre el hombre y Dios no hay ni identificación absoluta ni separación radical. La distinción entre Dios y el

hombre no significa el trazado de una frontera entre dos entornos, dos recintos “como si aquí estuviera mi Yo, y enfrente y fuera de mí estuviera Dios” (HD, 179), de modo que la distinción entre Dios y el hombre no es separación y distanciamiento entre ellos.

Veamos de qué modo lo expresa el filósofo vasco:

“Distinción” entre el hombre y Dios no significa trazado de un “entorno” que circunscribe dos recintos: distinción no es reclusión en dos recintos yuxtapuestos y enfrentados, el terreno de Dios y el terreno del hombre; no es “fronterización”. Por el contrario, precisamente porque el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este “no-ser-Dios” sea un modo de ser “en” Dios. Y en rigor metafísico, esta estructura no es una delimitación, sino por el contrario, una implicación de carácter especial: una tensión constituyente, una tensión que yo llamaría *tensión teologal* (HD, 179).

La gravedad de la vida humana, que le es dada al hombre pero no hecha, porque tiene que hacérsela necesariamente a través de todos y cada uno de sus actos, y la inquietud que le produce al hombre el tener que ser forzosamente constructor de su Yo, constructor de su propia persona, le produce cansancio, fatiga, que Zubiri califica *fatiga de lo absoluto o fatiga teologal*:

Porque lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste. En su tensión hacia su ser absoluto se ve invadido por una interna y radical distensión, por una como *fatiga de lo absoluto*, una especie de fatiga teologal. Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto. Entonces es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto del que uno se ocupa. *Eo ipso* tiene trazada la vía para creer que está viviendo sin Dios. Pero es mero alejamiento de Él (HD, 181).

He aquí, para Zubiri, una muy importante fuente de ateísmo sumamente general en la época actual, aunque no la única, que consiste en que la propia fatiga del hombre por tener que cobrar su carácter absoluto en cada instante, teniendo que hacer

forzosamente su vida y, con ella, teniendo que construir su propia realidad personal, le hace *objetualizar* a Dios, es decir, convertir a Dios en objeto, lo que supone necesariamente un alejamiento vital de Él.

Digamos que convertir a Dios en objeto es una forma de desentenderse el hombre de Dios, como único modo de poder también desentenderse y olvidarse de su carácter relativo, que le fuerza a tener que cobrar sin descanso, día tras día, lo absoluto de su ser en cada una de las acciones que constituyen su vida y con las que va modelando su propia realidad personal. Dice Zubiri:

Sólo la *reviviscencia* de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano y en toda realidad. Es el punto culminante de la vía de la religación (HD, 181).

Pues es en la religación donde descubrimos a Dios como realidad análoga a la humana. Zubiri sostiene que la filosofía y la teología clásicas han partido de que el hombre y Dios son realidades análogas por razón de la inteligencia y la voluntad; pero la analogía primaria y radical es, para el pensador vasco, la analogía de lo absoluto:

En su virtud, no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y la voluntad divinas, sino que este “parecido” se funda en el carácter “analógico” de lo absoluto (HD, 189).

Para Zubiri, el hombre, en tanto que realidad relativamente absoluta, necesita de su inteligencia sentiente para abrirse a las cosas, las cuales, por su ambivalencia estructural intrínseca, le muestran el poder de lo real. Pero Dios, en tanto que realidad absolutamente absoluta, no necesita abrirse a la realidad, sino que la constituye desde sí

mismo, fundamentando la realidad, donde fundamentar significa que *da de sí* la realidad de las cosas.

Ahora sí estamos en condiciones de intentar dar respuesta a la tercera cuestión ya planteada, relativa al modo en que el hombre puede aprehender la realidad de Dios y acceder a Él, y que nos conducirá a lo que el filósofo vasco considera que es la esencia teologal de la religación. Esta consiste en que Dios es intrínsecamente accesible en las cosas y, sobre todo, en nosotros mismos, lo que hace que su búsqueda sea ya un acceso *incoado*, porque Dios arrastra y tira del hombre hacia Él. Es la llamada que Dios hace con los nudillos en la puerta del hombre, y que podrá ser libremente atendida o no. Será el grave asunto que trataremos de analizar en el capítulo siguiente.

Capítulo II

EL NÚCLEO ESENCIAL DE LA VÍA DE LA RELIGACIÓN: EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS DESDE LA REALIDAD

§ 1. Introducción

Frente a las vías cósmicas y antropológicas, que analizaremos con cierto detalle en los capítulos cuarto y siguientes de este trabajo, Zubiri denomina a la religación “vía de la realidad”, en tanto que, al presentárseme por esta vía la enigmática ambivalencia estructural de las cosas, aparece la realidad no sólo ante mí de una forma patente, sino como poder dominante en la libre constitución de mi ser. Es, como hemos visto, el hecho inconcuso de la religación a la realidad-fundamento que aparece en toda vida humana, lo que en sí mismo plantea un problema, que Zubiri denomina “problema de Dios” o “problema teologal del hombre”, el cual mueve al hombre a arribar a Dios a través de un proceso intelectual:

Ahora bien, si la religación es un hecho, el arribar a Dios, por consiguiente, como acabamos de recordar, no lo es. Necesito un esfuerzo intelectual, una interpretación, todo lo fundada que se quiera, pero, en fin, no es un hecho. Dios, por consiguiente, no está directa y formalmente accedido en este proceso intelectual. Experimentamos el poder de lo real, pero no experimentamos sin más una vía para eventualmente poder llegar a Dios (HD, 481).

En efecto, el problema de Dios – y no estará de más insistir en su carácter estrictamente humano – hace que el hombre se vea lanzado a buscar, a través de un proceso intelectual, el fundamento de esa estructura ambivalente de la realidad, en cuya virtud cada cosa es más de lo que es, pero en la cosa misma. Y es una búsqueda donde

la intelección tiene la última palabra a la hora de encontrar otra realidad distinta a la de las cosas, que sea fundamento de mi ser relativamente absoluto. El hombre hace su vida con las cosas, sin las cuales no le sería posible vivir al estar físicamente determinado por ese “más” que cada cosa es, es decir, por el poder de lo real al que el hombre está constitutivamente religado. Por consiguiente, el poder de lo real se nos presenta como algo enigmático, en tanto que no es el poder de cada cosa real concreta, sino que es ella misma, cada cosa real, la que nos lleva a él. Y es, a su vez, el poder de lo real, el que puede llevar intelectivamente al hombre a una realidad personal absolutamente absoluta, que es justo para Zubiri la realidad de Dios, cuya presencia constituyente y trascendente en las cosas hace que todas ellas estén constituidas en Él:

Por esta presencia constituyente de Dios en las cosas y de éstas en Dios es por lo que es posible el poder de lo real en las cosas, poder por el cual yo vivo, es decir, estoy haciendo mi absoluto Yo con ellas. Yo hago mi vida con las cosas y sin ellas no me sería posible vivir. Pero lo que yo hago con ellas lo hago gracias a que están constituidas como reales en Dios. Sin Dios como momento formalmente constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primaria y radical de ser determinantes de mi propio ser sustantivo, sencillamente porque no serían realidad. Y, recíprocamente, sólo siéndolo tienen aquel poder. Sólo son reales siéndolo en Dios (HD, 466).

Se trata, pues, como ya hemos tenido la oportunidad de analizar en el capítulo anterior, de la justificación intelectual de la realidad de Dios a través de la vía de la religación. A partir de aquí, una vez descubierta por la inteligencia la realidad de Dios en las cosas, cabe preguntarnos si realmente puede el hombre acceder a la realidad divina, y de ser así, si de su libre decisión y albedrío depende exclusivamente acceder o no a Dios, como si de una opción más de su vida se tratase.

Tratando de dar respuesta a estas importantes cuestiones, Zubiri sostiene que Dios es una realidad intrínsecamente accesible y que el acceso del hombre a Dios es, siempre

y en todo caso, un acceso incoado, por ser Dios quien toma la iniciativa en este proceso. Dios arrastra del hombre y le atrae hacia sí, lo que constituye para el filósofo vasco el núcleo esencial de la vía de la religación, que es la llamada divina de la que todo hombre tiene una cierta experiencia, aunque no lo sepa, por la presencia trascendente interpersonal de Dios en el hombre.

Ahora bien, ¿de qué forma el hombre accede a Dios? Para Zubiri el hombre libremente puede aceptar la donación divina y entregarse a Dios – entrega personal que es lo que para el pensador guipuzcoano constituye la fe – en unidad de “causalidad personal” rigurosamente metafísica, quinto tipo de causa que habría que añadir a la división clásica de las cuatro establecidas por Aristóteles, referida no a las cosas sino a las personas, y que tendremos que analizar detenidamente. En consecuencia, con todo lo reseñado en esta introducción, analizaremos a continuación las tesis que nos tratarán de desentrañar el núcleo esencial de la vía de la religación.

§ 2. “Dios es esencialmente accesible por su presencia personal en todas las cosas reales, por su presencia interpersonal en el hombre” (HD, 210)

Descubrir intelectivamente a Dios no es suficiente para el hombre. Sabemos que el hecho inconcuso de la religación consiste en que todas las cosas reales con las que necesariamente el hombre tiene que hacer su vida, le llevan a la *deidad* o al poder de lo real por su intrínseca *ambivalencia estructural*, que viene apoyada en la presencia trascendente de Dios en las cosas. Sin embargo, la presencia divina – hecho inconcuso, según Zubiri – no se manifiesta sin más por la religación, o lo que es lo mismo, el poder de lo real no lleva sin más al poder de Dios; para ello, se hace necesario un esfuerzo intelectual del hombre que sea capaz de interpretar la religación, y que pueda dejar al

descubierto esta presencia divina en la realidad de las cosas. Es lo que, con cierta extensión, hemos visto en el capítulo I de este trabajo: el hombre descubre que “algo de lo que hay” es Dios, pero esto le resulta claramente insuficiente. Al hombre no le basta la justificación intelectual de la realidad de Dios, porque lo que busca es una realidad que fundamenta su vida, y con ella, la configuración de su ser relativamente absoluto:

El hombre necesita no sólo inteligir que hay un Dios, sino que este Dios es realmente un Dios, no sólo una Causa Primera, un Ente Primero, sino un Dios al que yo me dirijo como realidad, como a un poder último, posibilitante e impelente. Solamente entonces es cuando esto que habremos logrado será Dios en tanto que Dios. Pero, recíprocamente, esto quiere decir que no basta que el hombre entienda con verdad la realidad de Dios en tanto que Dios, sino que además este Dios, en una o en otra forma, tiene que ser accesible al hombre [...] (HD, 481).

A primera vista podríamos pensar que la accesibilidad del hombre a Dios se deduce claramente de lo que hasta ahora Zubiri nos ha señalado. En efecto, el hecho de la religación certeramente nos indica que el hombre necesariamente vive con las cosas, accediendo a ellas para hacer su vida, lo que significa que si Dios tiene una presencia constituyente y trascendental en las cosas, el acceso a ellas supondrá también el acceso a Dios. Esto podrá ser verdad, pero no es el acceso del que nos habla Zubiri en esta tesis o proposición, porque si Dios no hiciera más que estar en las cosas como realidad en y por sí misma, su accesibilidad sería *per accidens*, ocasional, accidental; podría o no acontecer. Se trataría, asimismo, de un acceso indirecto a Dios, pues a lo que el hombre accedería es únicamente a las cosas reales, donde se encontraría, en segundo término, con Dios por su presencia trascendente en ellas. Pero aún pudiendo ser esto cierto, Zubiri se refiere a un acceso directo a Dios, que es fundamento de la vida del hombre y de la configuración de su propio ser:

Se trata, pues, del acceso a Dios en la configuración de mi ser relativamente absoluto y de una manera directa, es decir, *per se*. Este *per se* no quiere decir que solamente llego a Dios en este sentido directo, sino que además ese llegar, desde el punto de vista del desarrollo de la prueba anterior, es necesariamente constitutivo de la constitución de mi yo como ser relativamente absoluto (HD, 483).

¿Dios es accesible? La consideración de la realidad misma de Dios es la que determina los posibles grados de acceso a la realidad divina que puede tener el hombre, y la necesidad humana de acceder o no a Él. De este modo, el considerar a Dios como realidad en y por sí misma, y nada más, supondría reducir a Dios de realidad-fundamento a realidad-objeto, de manera que el hombre y Dios quedarían distanciados recíprocamente por la reducción de la realidad divina a un dios ocioso que no interviene en la vida de la persona. Así, por ejemplo, Zubiri dice que el *theós* de Aristóteles es un dios super-ocioso que no sólo no se ocupa del hombre, ni el hombre de él, sino que tampoco puede tener relación alguna con el cosmos. Para el filósofo vasco – ya lo veremos con mayor detenimiento al final de este capítulo – se trata, en el fondo, de la situación de muchísimos hombres actuales, cada vez en mayor número, en tanto que su ateísmo es mas bien el teísmo de un dios ocioso.

Pero el hombre puede también optar libremente por la fundamentalidad de Dios, en cuanto es fundamento de “la” realidad, en cuyo caso Zubiri afirma que no es sólo entonces Dios una realidad suprema, sino realidad personal absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente, aquello en que se funda positivamente el hombre para vivir y configurar, con su vida, su propio ser. He aquí, pues, para Zubiri, los dos términos por los que ha de optar el hombre en su consideración de la realidad de Dios: Dios ocioso o Dios fundamentante. Y precisamente porque se trata de opción, es en ambos casos una opción libre fundada en la voluntad de descubrir el fundamento a que estamos lanzados.

Zubiri afirma que Dios, realidad-fundamento, es una realidad personal manifestativa que está en el fondo trascendente de las cosas y de las personas sin identificarse con ellas, sin ser ellas y que, justamente, es esta presencia personal y manifestativa de Dios en las cosas la que hace que su realidad sea intrínsecamente accesible.

A este respecto, es importante recordar que Zubiri, en su libro *Sobre la esencia*, publicado en 1962, hace una importante distinción entre las esencias cerradas y las esencias abiertas. La esencia cerrada es la realidad que es en sí misma lo que es. Pero, frente a ella, hay otro tipo de realidades, como es el hombre, que, por poseer inteligencia, actúa sobre el resto de las cosas, no sólo por las propiedades físicas que tiene, sino por su propio carácter de realidad, es decir, que actúa como la realidad que le es propia y no sólo por el simple sistema de notas que le constituyen. Por ser inteligente, el hombre es formalmente “suyo” o personal, carácter que únicamente corresponde a las esencias abiertas, así denominadas por tratarse de realidades metafísicas que no están cerradas en su sistema de propiedades, sino abiertas a toda realidad en cuanto tal; y precisamente es Dios, realidad absolutamente absoluta, la esencia absolutamente abierta e intrínsecamente accesible, según afirma Zubiri con estas precisas palabras:

Dios está abierto a sí mismo y esa apertura es la verdadera raíz de sus procesiones trinitarias [...] Nunca lo entenderé cómo, pero la realidad de Dios es *esencialmente* abierta a su propia realidad. Es Dios abierto *qua* Dios. [...] Pues bien, su presencia personal en las cosas es intrínseca y formalmente una suidad absoluta, pero absolutamente abierta. De ahí que por parte misma de Dios, la realidad de Dios es intrínseca y formalmente accesible, precisamente porque es abierta. Y como aquello que aquí nos preocupa es cada una de las personas que somos, esto quiere decir que la trascendencia de Dios en mi persona, en cualquiera de nosotros, es, por consiguiente, una presencia transpersonal. Dios es una realidad accesible en un respecto, si ustedes quieren, transpersonal. (HD, 485-486).

Por su presencia transpersonal o interpersonal, Dios es intrínsecamente accesible al hombre, pero el modo de presencia trascendente de Dios no es el mismo en las esencias cerradas y en las esencias abiertas. Veamos con atención, en palabras de nuestro filósofo, en qué consiste ese distinto modo de presencia de Dios, según el tipo de realidad:

En las esencias cerradas, esto es, en aquellas esencias que sólo son “de suyo” lo que son, Dios está constituyéndolas, constituyendo su “en sí mismas”. Es una presencia personal solamente “ensimismante” por así decirlo. Muy otro es el caso de las esencias abiertas. Las esencias abiertas no sólo son “de suyo” sino que son “suyas”. En su virtud son personas, que tienen un ser relativamente absoluto. De ahí que Dios está en las esencias abiertas, si se me permite la expresión, “suificándolas”; su presencia es “suificante”. Por tanto, la trascendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una *trascendencia inter-personal*. Dios es accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona (HD, 203-204).

En consecuencia, por ser realidad intelectual, el hombre es esencia abierta y, como tal, realidad personal absoluta, aunque de carácter relativo, a la que Zubiri llama abierta, porque su inteligencia abre al hombre a todo, en primer lugar, a sí mismo como realidad y, en segundo lugar, al fondo trascendente de todas las cosas, principalmente a su propio fondo trascendente como persona, que es Dios.

He aquí la semejanza y la diferencia entre Dios y el hombre: ambos son esencias abiertas y realidades personales absolutas, pero no son realidades idénticas por tener el hombre que conquistar diariamente, con todos los actos de su vida, su carácter personal y absoluto, que es, por tanto, relativo o cobrado:

El hombre es así, como se ha solido decir, un “pequeño Dios”. Pero hay que decir en qué consiste su “pequeñez”; y no suele decirse. A mi modo de ver, consiste en que su ser absoluto está cobrado, y es por tanto relativo. “Pequeño” significa, pues, “relativo”: el hombre es un relativo Dios (HD, 171).

Por consiguiente, en el hombre la presencia de Dios es interpersonal, y se realiza en tensión dinámica por tener el hombre que hacer su vida, y con ella, configurar su propio Yo como persona, cobrando, adquiriendo, conquistando su carácter absoluto, lo que resulta siempre fatigoso para el hombre: es la fatiga teologal de la que habla Zubiri. La presencia fontanal de Dios en toda realidad se convierte, en el caso del hombre, en tensión dinámica interpersonal entre dos absolutos, lo que hace de Dios una realidad intrínsecamente accesible para el hombre:

En razón de este modo de presencia de Dios en el hombre, Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo. Las personas humanas son, en cuanto personas, la accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona. Sólo en y por las personas humanas es Dios formalmente accesible en cuanto persona (HD, 205).

Dios es accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona, añadiendo Zubiri que Dios es amor, donante de nuestro propio ser, del que nosotros somos autores:

En esa tensión es como Dios da de sí el ser de la persona humana, su Yo; esto es, es por la tensión dinámica como el hombre hace por sí mismo su relativo ser absoluto. Dios me da el que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, en toda su verdad real (HD, 210).

Pero, como ya hemos indicado, Dios es una realidad no sólo accesible sino formalmente manifestativa, no a través de la percepción visual – recordemos que para Zubiri saber no es ver –, pero sí por otras formas de aprehensión intelectual, según los distintos modos de presencia de Dios en cada tipo de realidad. Esto quiere decir que, por la presencia “ensimismante” de Dios en las cosas, el modo propio de manifestación de la trascendencia personal meramente fontanal de Dios en ellas es “noticia” – modo

remitente de tipo auditivo –, mientras que por su presencia “suificante” en las personas el modo propio de manifestación de la trascendencia interpersonal de Dios en el hombre es tensión en “tanteo”, más propio del tacto que del oído. La realidad divina, por tanto, es objeto de intelección en tanto que es aprehendida como real en un acto de la inteligencia, realidad que nos está presente, no de un modo visual, sino a través de algunos de los otros modos como se manifiesta la realidad:

Y entonces, hay un modo de intelección estrictamente intelectual de la realidad en modo táctil. Es justamente el tanteo. San Pablo mismo, en el discurso del Areópago, dice de Dios, <usando el verbo> Ψηλαφάω, <que lo> encontramos a tientas. Esto es una intelección⁴³ (HD, 488).

Para Zubiri – ya lo vimos en el capítulo I – inteligir es aprehender formalmente algo como realidad, es decir, aprehender algo que es “de suyo” aquello que es. Esto implica que cualquier realidad, en tanto en cuanto está actualizada en mi inteligencia, tiene lo que el filósofo denomina verdad real, que es la cosa misma en cuanto actualizada en mi inteligencia. Esto quiere decir que Dios, en tanto que también aprehendido como real en un acto de la inteligencia, posee asimismo una verdad real.

De la misma manera, Zubiri dice que la actualización o presencia de la realidad en la inteligencia consiste en una especie de “dar de sí”, en tanto que la realidad inteligida da de sí su propia actualización. Tratándose de la intelección de Dios, su actualización es donación personal:

⁴³ G. Díaz Muñoz precisa que el tanteo, lejos de ser algo incierto o dudoso, es uno de los modos de presencia de la realidad en la inteligencia sentiente: “Zubiri niega” – afirma Díaz Muñoz – “que *a tientas* signifique movimiento «ciego», incierto, dudoso o sin tino. Por el contrario, «a tientas» es el modo intelectual del sentido del tacto, por el cual la *nuda* realidad de la cosa real está presente a la inteligencia en forma de *tanteo*. La inteligencia sentiente reconoce la realidad enigmática *tanteando o palpando*. Tantear o palpar no es sólo tantear las cosas en la realidad, sino que en el *tanteo* está física y realmente presente *tanteadamente* la realidad en la inteligencia”. G. Díaz Muñoz. “Búsqueda de Dios en el misterio según Xavier Zubiri”. *Estudios Eclesiásticos*, 328 (2009) p. 147.

Ahora bien, como lo actualizado es una persona, en este caso la persona divina, y el otro término es persona humana, no una inteligencia en abstracto sino una inteligencia personal, esto quiere decir que esta actualización es un dar que tiene un carácter especial: el dar propio de una persona a otra. Es justamente donación. Dios es accesible porque es especialmente donante de su propia verdad real, y por ser donante de su propia verdad real, es por lo que nos es, en alguna manera, accesible *per se* (HD, 490).

Dios es intrínsecamente accesible al hombre en todas las cosas, precisamente por esta presencia trascendente de Dios en toda realidad, que es trascendencia donante. En las cosas, es donante de su propia realidad, lo que hace, que a través de todas ellas, Dios sea para el hombre intrínsecamente accesible:

Pero como la presencia personal de Dios es en las cosas trascendencia donante, resulta que Dios es accesible en las cosas pero *por sí mismo*, bien que en forma de noticia y de nuda presencia. Dios es, pues, en sí mismo y por sí mismo accesible no en no sé qué forma de acción mística extramundana o transmundana, sino que lo es pura y simplemente porque su estar en las cosas es estar dando de sí la realidad de ellas. La trascendencia personal de Dios en las cosas es su accesibilidad misma. (HD, 210-211).

De modo que, para Zubiri, Dios es por sí mismo accesible, no en una acción mística alejada de este mundo, sino por estar en las cosas dando de sí la realidad de ellas. Y el hombre, al vivir y configurar su propio ser relativamente absoluto, realiza actos que le hacen acceder a Dios, los cuales son los que constituyen y configuran su propio Yo; por esto, el acceso del hombre a Dios no es a través de un mero razonamiento – al menos, para Zubiri, no es lo primario – sino que el hombre accede a Dios al tener que hacer su vida, y con ella, al tener que configurar su propio ser:

El acto o los actos de acceso del hombre a Dios no son los formalmente intelectivos, sino que son aquellos actos que física y realmente nos llevan efectivamente a El en tanto que realidad absolutamente absoluta (HD, 199).

Hasta ahora hemos hablado de la accesibilidad de Dios, por ser la accesibilidad un carácter que incumbe a Dios y no al hombre. Por ello Zubiri se pregunta: ¿de qué modo puede acceder el hombre a Dios? Zubiri dice que el acceso a Dios es un momento intrínseco de todo hombre, sea cual fuere su creencia, teísta, agnóstica o atea, porque la presencia interpersonal de Dios en el hombre es la presencia de un Dios en y por sí mismo accesible, pero un acceso nada más que incoado.

Dios es accesible porque es personalmente donante de su propia verdad real, y por ser donante de su propia verdad real, es por lo que nos es, en alguna manera, accesible *per se* (...) Esta donación en el hombre, sépalo o no, quiéralo o no, consiste en una especie de arrastre con que la propia persona divina arrastra a toda persona finita y a cualquier otra cosa finita (...) El hombre es un ser arrastrado por parte de Dios, lo cual es la dimensión teologal y fundamental por la cual en todo lo que el hombre hace, respecto de Dios, es Dios quien tiene la iniciativa. Es Él quien me arrastra (HD, 490).

Es el tema de la siguiente tesis, que nos conducirá al núcleo esencial de la vía de la religación.

§ 3. “Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoativamente accediendo a Dios” (HD, 214) en relación de causalidad personal rigurosamente metafísica

1. Dios arrastra al hombre hacia sí

En este punto Zubiri utiliza la palabra “incoar”, comúnmente usada por los juristas cuando hablan del inicio de un proceso, un pleito, o también usada por los funcionarios públicos cuando hablan de incoar un expediente administrativo. Esta tesis

o proposición deriva directamente de la anterior en tanto que, para Zubiri, la intrínseca accesibilidad de Dios es ya un acceso incoado del hombre, incoado por ser Dios quien toma la iniciativa en ese acceso y ser Él quien lo inicia:

En la religación somos llevados por el poder de lo real. Ahora bien, el fundamento en las cosas de este su poder de lo real es la presencia formal y constituyente de Dios en ellas. De aquí resulta que en última instancia, estar llevados por el poder de lo real es estar llevados por Dios. Es Dios quien tiene, por así decirlo, la primera palabra, en este ir llevados por Él (HD, 212).

Este acceso incoado a Dios es la esencia de la religación para Zubiri. ¿Cuáles son los pasos que nos obliga a proponer esta última tesis en la que se apoya la vía de la religación? Podría pensarse – así ya lo hemos referido – que el acceso del hombre a Dios es una posibilidad más de las muchas que se le ofrecen a la persona humana en su vida, de modo que únicamente en su mano estaría el proponerse o no llegar a Dios. Pero esto nunca es así, en tanto que acceder a Dios no es una simple opción que el hombre puede o no libremente elegir, como si se tratase de alcanzar o no un simple objeto de los muchos que puede encontrar en su vida. Muy al contrario, Dios no es realidad-objeto, lo que impide considerar el acceso a la realidad divina como una relación extrínseca entre el hombre y Dios.

A raíz de todo esto, Zubiri establece una importantísima distinción entre la *accesibilidad* de Dios y el propio acceso del hombre a Él, pues el acceso del hombre a Dios es, siempre y en todo caso, un “acceso incoado” en el que Dios ha tomado la iniciativa y que afecta a todos los hombres, sépanlo o no lo sepan. Leamos con atención sus palabras:

La accesibilidad de Dios, decíamos, no es lo mismo que el acceso del hombre a Dios. Sin embargo esto no significa que el acceso sea una relación extrínseca entre el hombre y Dios, como si Dios fuera un objeto al que el hombre pudiera o no proponerse

llegar. El acceso es un momento intrínseco al hombre, precisa y formalmente porque la presencia interpersonal de Dios en el hombre es la presencia de un Dios en y por sí mismo accesible. Por tanto, *la accesibilidad* de Dios es ya un *acceso incoado* del hombre. Se encuentra a Dios “en” las cosas y sólo en ellas. De ahí que la trascendencia de Dios en las cosas sea ya un acceso a Dios. Pero añadámoslo, es un acceso nada más que incoado (HD, 211).

Dios arrastra al hombre, y su arrastre es ya un acceso incoado, de modo que si Dios no nos arrastrara, resultaría inaccesible y el hombre no podría llegar a Él. Zubiri recuerda lo que escribía San Agustín referente a lo que Dios diría al hombre: “tú no me hubieras buscado si yo no te hubiera encontrado”. Zubiri dice que esto es verdad, pero una verdad aún más radical de la que pensaba Agustín de Hipona, porque el hombre no sólo busca a Dios, sino que toda búsqueda es primariamente un verdadero acceso del hombre a Dios:

Pascal y San Agustín solían decir, aplicado a la verdad o a Dios “no me buscarías si no te hubiera encontrado”. Aquí no se trata tanto de encontrarse <sino más bien de un> “no tratarías de llegar a mí, si yo no te estuviera arrastrando” (HD, 491).

¿De qué forma Dios toma la iniciativa en este acceso? Ya lo hemos visto en la tesis anterior; Dios toma la iniciativa en este acceso por su presencia trascendente interpersonal en el hombre, que se realiza en tensión dinámica, al tener el hombre que hacer su vida y con ella configurar su propio Yo:

Es la aprehensión de la nuda presencia en *tanteo*. Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre (HD-207).

Dios, en su arrastre, atrae al hombre; atracción que, en expresión de Zubiri, todos los hombres, sépanlo o no, pueden aprehender intelectivamente a través de “sacudidas de tensión dinámica”. Es, por tanto, Dios quien nos arrastra en las cosas

hacia Él, en forma de fuerte atracción, quedando únicamente en las manos del hombre acceder a Él de forma plena, mediante su entrega y adhesión personal a Dios. Para Zubiri, el hombre tiene una experiencia de la Gracia, aunque no lo sepa:

¿En qué medida el hombre puede tener una experiencia de la Gracia, que no sea precisamente una certeza intelectual, metafísicamente deducible de estar en posesión de la Gracia? Es un tema para teólogos y para historiadores del dogma, por ejemplo, del concilio de Trento. Aquí se trata de algo mucho mas elemental: el hombre tiene una experiencia de la Gracia, aunque no lo sepa, porque, como acababa de decirlo, nadie hay que esté exento de esta presencia de Dios en la humanidad. Rigurosamente hablando no es una presencia: es la proyección misma de la vida trinitaria *ad extra* en lo que consiste la razón formal de la creación del hombre (HD, 549).

Insistamos en ello; a la donación personal de Dios, presente en las cosas de modo trascendente, puede libremente responder el hombre con la entrega. De este modo lo expresa Zubiri:

La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es “entrega”. Dios se nos da en las cosas en un “hacia” en forma de noticia y de nuda presencia. Por esto es por lo que la forma plenaria de acceder a Dios es darnos a Él en un “hacia”: es la entrega (HD, 214).

Para Zubiri, la entrega nada tiene que ver con abandonarse o huir de sí mismo, descartando todo tipo de actuación por parte del hombre. Para el filósofo vasco, la entrega sería justo todo lo contrario, al tratarse de una acción positiva de aceptación del hombre de ese acceso incoado, es decir, de aceptación del hombre de la atracción y donación de Dios, a la que corresponde mediante la donación de sí mismo a Él, realidad personal absolutamente absoluta, que todo hombre encuentra en su propio fondo trascendente. Pero la entrega, no sólo es un modo activo de ir a Dios, sino que es una acción entre la persona humana y la persona de Dios:

Por tanto, la entrega no es sólo una acción positiva sino que es una acción estrictamente interpersonal que va formalmente dirigida desde la persona humana, que es un Yo, a la persona de Dios. A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde la persona humana con esa forma especial de donación que es la entrega de sí mismo (HD, 215-216).

En consecuencia, nadie se entregaría a Dios, si no fuera efectivamente arrastrado por Él, y se entrega aceptando plenamente ser atraído por Dios, respondiendo a esa llamada que hace Dios con los nudillos en la puerta del hombre, que es la llamada de la Gracia.

Ahora bien, ¿de qué forma el hombre accede a Dios? Ya vimos en el capítulo anterior que “la” realidad es aquello en que se apoya el hombre para vivir, que no es la simple realidad de cada cosa, sino esa “realidad en hacia” a la que estoy lanzado, que se caracteriza, según el análisis de Zubiri, por ser realidad última, posibilitante e impelente. Pues bien, el hombre se entrega a Dios y se adhiere a Él, aceptando la donación divina como culminación de la vía de la religación en esta triple dimensión ya apuntada, es decir, en su carácter último, posibilitante e impelente. El hombre, al aceptar la realidad personal última de Dios, adopta la actitud del acatamiento, en la forma concreta de la adoración. En la adoración, el hombre reconoce lo relativo de su persona, frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios. En segundo lugar, el hombre, en su religación, adopta, frente a la dimensión posibilitante de Dios, la actitud de súplica, que Zubiri considera la esencia de la oración. En la oración “el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas” (HD, 217). Por último, a la realidad impelente de Dios, el hombre responde con la actitud de refugiarse en Él:

Por estos tres lados, como acatamiento a Dios, como súplica a Dios y como refugiarse en Dios, estas tres dimensiones se hallan todas ellas envueltas en toda entrega del hombre a Dios. Todo acatamiento es, por lo menos incoativamente, una súplica. Toda súplica es un acatamiento, etc. Estas tres dimensiones son inseparables, precisa y formalmente porque son momentos de una única cosa que es la religación al poder de lo

real, de una realidad que es última, posibilitante e impelente, y de la cual Dios es fundamento absolutamente absoluto (HD, 495-496).

Estas tres dimensiones son, para Zubiri, estructuras metafísicas, lo que le mueve a pensar en la mal definida idea de causalidad en la historia de la filosofía, referida a las cosas naturales, donde difícilmente puede ser encajada la entrega del hombre a Dios, en su triple dimensión de adoración, súplica y refugio en Dios. Y ello se debe, para el filósofo vasco, en que lo que Aristóteles se pregunta viene referido a lo que son las cosas. Pero la realidad humana está caracterizada metafísicamente, no sólo por ser un “qué”, sino por ser además un “quién”, idea ajena a la mente de Aristóteles. Esta unidad entre donación divina y entrega humana, es unidad entre dos personas, que Zubiri denomina “*unidad de causalidad personal*”. ¿A qué tipo de causalidad se está refiriendo Zubiri?

A la trascendencia donante de Dios en toda realidad, puede el hombre libremente optar por la entrega a Él como fundamento de su vida entera. Es lo que Zubiri denomina “unidad metafísica de carácter tensivo entre el hombre y Dios”, que es, a juicio del pensador vasco, unidad de causalidad personal rigurosamente metafísica.

Para nuestro pensador, la causalidad personal sería un quinto tipo de causa que habría que añadir a la división clásica de las cuatro establecidas por Aristóteles, pues, a su juicio, dicha clasificación de causa eficiente, material, formal y final, ha sido establecida atendiendo únicamente a su carácter de productoras de alguna realidad. Pero Zubiri nos ofrece un nuevo concepto de causalidad referido no a las cosas sino a las personas, es decir, un concepto de causalidad característico de las esencias abiertas, a diferencia de las esencias cerradas. Para su comprensión, hemos de ver en primer lugar qué entiende Zubiri por causalidad, para lo cual examinaremos qué es “la respectividad de lo real”, por venir derivado de dicho concepto su idea de causa. Para ello, habremos

de volver necesariamente a algunas de las ideas ya expuestas en algunas de las proposiciones explicativas de la vía de la religación en el capítulo anterior.

2. De la “respectividad de lo real” a un nuevo concepto de causa: “la causalidad personal”

Hemos visto que la realidad de cada cosa consiste en ser un sistema de notas que le pertenecen “de suyo”. Así, por ejemplo, yo puedo decir: mi pluma estilográfica es de color verde. El hecho de que mi pluma tenga tal color verde, es lo que Zubiri denomina “talidad”. A partir de aquí, sostiene que cada nota de ese sistema es una forma de realidad. De modo que, continuando con mi ejemplo, podríamos decir, con Zubiri, que el color verde de mi pluma “es la forma viridea de ser real” (HD, 22). Pero este sistema de notas pertenece a cada realidad de un modo distinto o propio:

Es el modo de *implantación* en la realidad. Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro (HD, 34).

Llegados a este punto, nuestro pensador continúa diciendo:

Toda cosa real por su momento de realidad es “más” de lo que es por el mero contenido de sus notas [...] Lo cual significa que el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es “más” que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la apertura de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo (HD, 34-35).

Esto es, cada cosa real remite a otra en virtud de su apertura constitutiva a otras realidades, cuyo fundamento es lo que Zubiri denomina *respectividad de lo real*, por la cual toda cosa real está presente en el mundo. Y a partir de la “respectividad de lo real”, puede alcanzarse conceptualmente un nuevo modo de causa, que el pensador vasco llama personal. Por su respectividad, todo lo real es lo que es, en función de otras cosas reales de las que está dependiendo: es “la funcionalidad de lo real”. Ello permite a Zubiri definir lo que él mismo entiende por causalidad, con estas precisas palabras:

A fuerza de distinguir la índole de las cuatro causas, se propende a pensar que ellas agotan todos los posibles tipos de causalidad. Pero lo que es más grave, se acaba por perder de vista la causalidad en cuanto tal. Pues bien, a mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real (HD, 170).

Por tanto, para Zubiri, causalidad no es primariamente producción, sino mera funcionalidad:

En primer lugar, a mi modo de ver, la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra. Que esta funcionalidad tenga el carácter de un producción, esto es mucho más problemático; y sea cualquiera la solución que se dé a este problema, producción no es la noción primaria de causalidad. Causalidad es mera funcionalidad. (HD, 92).

Observemos que Zubiri se centra excesivamente en su crítica de la causalidad a un tipo de causa, a saber, la causalidad eficiente, que, en efecto, sí es productora de realidad. Pues bien, este nuevo concepto de causalidad propuesto por el filósofo vasco conduce a “la causalidad personal”. El hombre, al estar también implantado en la realidad, aunque de un modo distinto a como lo están las cosas, también es respectivo

por hacer su vida entre y con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Añade Zubiri:

Este “con” no es un añadido “relacional” a la realidad de la persona, sino que es un momento constitutivo de ella⁴⁴. [...] La persona hace su vida, hace su Yo, hace su ser relativamente absoluto (son expresiones sinónimas), con aquello en que está. Y el hombre está *entre* las “cosas” (en el sentido más amplio del vocablo), pero, según decíamos, aquello de ellas en que está para los efectos de su ser absoluto es en *la* realidad. El “con” es, ante todo y formalmente, “con” la realidad. La persona, pues, hace su ser absoluto con “la” realidad de las cosas reales, esto es, con la realidad *simpliciter* (HD, 155-156).

Si reparamos en nuestras propias relaciones con otros hombres, podremos apreciar cómo entre personas hay una funcionalidad, que es, para Zubiri, estricta causalidad:

En la vida hay mil “relaciones” interpersonales irreductibles a la causalidad clásica. Cuando estoy con un amigo o con una persona a quien quiero, la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicofísica. No es sólo una influencia de lo que es el amigo, sino del amigo por ser él *quien* es. Asimismo la comunión de personas es algo *toto caelo* distinto de una unidad o unión social, etc. A este orden de causalidad pertenece ante todo lo moral (HD, 220).

Zubiri dice que la amistad ha sido contemplada como un fenómeno meramente psicológico, cuando se trata de un modo de estar vertida una persona en otra:

Siguiendo el ejemplo citado, la amistad es una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal. Recíprocamente, toda persona, en la medida en que está vertida a otra persona, está ejercitando una causalidad personal cuyos modos metafísicos son precisa y formalmente amistad, compañía, consejo, etc. En la causalidad clásica, el choque, la presión, la atracción, etc., son los modos de ejercitar la causalidad física. En la causalidad personal esos modos son amistad, compañía, apoyo, etc. (HD, 223)⁴⁵.

⁴⁴ Zubiri anota al margen: “Es respectividad constituyente”.

⁴⁵ Se trata, a mi juicio, de lo que también Julián Marías sostiene cuando habla de la *interpenetración personal*: “Al hablar de la realidad de uno mismo, de la esencial posibilidad del *ensimismamiento*, dije que en esa situación se puede estar «con» algunas personas, que se incorporan a la propia soledad. La persona puede estar en ocasiones «habitada» por otras, en radical convivencia. Esto me llevó a forjar, por

Pues bien, una vez analizado qué es lo que Zubiri entiende por causa y el nuevo tipo de causalidad personal, volvamos de nuevo a la afirmación del filósofo vasco, referente a que la unidad de donación divina y entrega humana es “unidad de causalidad personal”:

¿Cuál es la índole de la unidad entre el hombre y Dios en la tensión dinámica de la entrega? [...] Y es que no se trata de una unidad entre dos realidades cualesquiera, sino entre dos realidades sumamente precisas, entre dos personas. Es unidad de persona a persona. Y como se trata de una donación de Dios y de una entrega del hombre, en la que Dios mismo tiene la iniciativa (Dios es pre-tensión), resulta que en una u otra forma, esta unidad de donación y entrega es *unidad de causalidad personal* (HD, 218-219).

Para el filósofo vasco, este acceso del hombre a Dios, cuyas estructuras, como hemos visto, no son primariamente religiosas, sino metafísicas de causalidad personal, queda especificada por dos importantes aspectos.

El primero de ellos se refiere a la fe, que es para Zubiri la aceptación del acceso incoado a Dios que se produce en todo hombre, por el hecho inconcuso de la religación, y su entrega o adhesión a Dios:

Pues bien, la fe es, ante todo, una entrega a una realidad personal. Entrega es apropiación de posibilidades, la aceptación, por parte del hombre, de hacer suya la atracción con que Dios se le ofrece en el arrastre de la realidad en tanto que realidad. Si ustedes quieren, se puede emplear también la palabra “adhesión”. Como quiera que sea, la fe es, ante todo y sobre todo, una entrega, una adhesión personal (HD, 501).

Pero hay un segundo aspecto de la fe extraordinariamente importante, que, a juicio de Zubiri, la especifica formalmente, y que denomina el momento de verdad. Para

contraposición con el principio físico de la «impenetrabilidad» de los cuerpos, el concepto de *interpenetración* de personas, extraña convivencia que no destruye la soledad.” J. Marías, *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 151.

ello, el filósofo vasco parte de San Agustín cuando distingue entre *credere Deo* y *credere in Deum*, es decir, entre creer lo que Dios dice y creer en la persona de Dios. Creer en lo que Dios dice es creer en unas proposiciones o enunciados, mientras que creer en la persona de Dios, es un acto de amor. Estas afirmaciones agustinianas son plenamente verdaderas para Zubiri; no obstante, estima nuestro pensador que en ellas hay un dualismo o separación entre amor e intelección. Para el filósofo vasco, la unidad entre el amor y el aspecto intelectual de la fe quedan unidos en la verdad real de Dios. Dice Zubiri:

La persona de Dios como manifiesta, como fiel (sobre todo como fiel) y además como un “estar con nosotros” es lo que estricta y formalmente constituye la verdad real de Dios y lo que además constituye, a mi modo de ver, el momento especificativo de la fe. La fe es ciertamente entrega personal, pero a una persona en cuanto verdadera. La verdad de una persona es esa manifestación, esa fidelidad y ese “estar con” (HD, 503).

Y el pensador vasco añade que la fe es una entrega personal a Dios, que no saca al hombre fuera de su propia realidad, sino que es una entrega al fondo mismo de su persona en una estructura de causalidad personal:

Esto es estricta y formalmente la fe: es un entregarme al fondo trascendente de mi persona y no salir de ella. Es una entrega y adhesión *personal, firme y opcional* a una realidad personal en cuanto es verdadera (HD, 503).

En consecuencia, el poder de lo real al que todo hombre está constitutivamente religado, nos lleva de forma inexorable a la realidad fundante de dicho poder, en una voluntad de verdad – así denominada por Zubiri – que, en un proceso intelectual único, nos ofrece el ámbito de una entrega, es decir, el ámbito de una fe. Por consiguiente, es la voluntad de verdad la que nos lleva lanzados a la realidad que fundamenta el poder de

lo real, y es ahí precisamente, en esa realidad-fundamento, donde el filósofo vasco descubre una unidad radical entre la fe y la intelección. La realidad-fundamento es un ámbito de realidad que es “ámbito de fundamentalidad”, donde puede surgir una posible fe, sólo posible, porque el hombre ha de optar libremente por ella mediante la entrega de sí mismo a Dios en unidad de causalidad personal rigurosamente metafísica. Estudiar todos estos aspectos con la atención que requieren, será el asunto principal del siguiente capítulo, que nos introducirá, desde la vía de la religación, en el problema de la relación entre razón y fe.

Capítulo III

LA APORTACIÓN FUNDAMENTAL DE LA VÍA DE LA RELIGACIÓN: EL PROCESO INTELECTIVO QUE CONDUCE AL HOMBRE A LA FE

§ 1. Introducción

Zubiri sostiene que en todo acto intelectual el hombre adopta un acto de voluntad, que denomina “voluntad de verdad”. Este acto supone la apertura de un ámbito de realidad en el cual son ofrecidas al hombre distintas posibilidades de aprehensión intelectual y de realizaciones de su propio ser. En ese ámbito hay dos tipos de realidad: la realidad-objeto – que se actualiza en la inteligencia en y por sí misma y “nada más” – y la realidad-fundamento – también aprehendida intelectivamente en y por sí misma, pero “para mí” –. Por consiguiente, partiendo de la aprehensión de la realidad en la intelección sentiente, el hecho inconcuso de la religación hace surgir en el hombre la actitud de ir al fundamento de su propio ser – “voluntad de fundamentalidad” – que abre o pone en marcha un proceso intelectual de un ámbito de lo real – “ámbito de fundamentalidad” – que conduce o desemboca en una opción de ser entre varias que el hombre puede elegir: la fe, el agnosticismo, la despreocupación, o indiferencia ante la realidad de Dios, y el ateísmo.

Por otra parte, y en relación con ello, Manuel García Morente, en la carta que en vísperas de recibir las órdenes sagradas dirigió a su director espiritual, José María García Lahiguera – texto titulado *El “hecho extraordinario”*⁴⁶ – analiza de forma pormenorizada las circunstancias que rodearon su proceso de conversión. En dicho texto

⁴⁶ M. García Morente, *El “hecho extraordinario”*, Madrid, Encuentro, 2015.

podemos observar, a juicio de quien esto escribe, una vivencia personal minuciosamente descrita que, en sus aspectos fundamentales, se ajusta a la vía de la religación de Xavier Zubiri. Esta original vía de acceso del hombre a Dios desde la realidad, fue planteada por el filósofo vasco originariamente en su ensayo “En torno al problema de Dios”, publicado en la *Revista de Occidente* en diciembre de 1935. Morente, sin duda, lo llegó a conocer. Sin embargo, como es sabido, la idea de religación fue desarrollada varias décadas después de la fecha en la que Morente escribió su carta, “en otra dirección, en la dirección de la religación como momento estructural del hombre” (NHD, 10)⁴⁷, que Zubiri denominó “dimensión teologal”. Pues bien, será en esta dimensión donde, según afirma nuestro filósofo, queda enmarcado el problema de Dios, que forzosamente abre en la vida humana un proceso intelectual conducente a distintas opciones que libremente el hombre puede elegir, una de ellas, su entrega personal a Dios desde la fe. Haré, por tanto, mención, en este tercer capítulo, no del “hecho extraordinario” propiamente dicho relatado por Morente al final de su carta – “una percepción sin sensaciones” –, sino de lo que he preferido denominar el “hecho ordinario” anterior a ese hecho excepcional, que consiste, según mi criterio, en el riguroso proceso intelectual, racional y objetivo, que condujo a Morente a la fe, y que nos permitirá alcanzar, según esperamos, una más plena comprensión de la vía de la religación de Xavier Zubiri.

En consecuencia, en este capítulo trataremos de analizar, en primer lugar, la tesis de Zubiri que desentraña lo que a mi juicio constituye la aportación fundamental de la vía de la religación al problema de la relación entre razón y fe, para a continuación tratar de profundizar en dicho pensamiento a través del proceso intelectual que condujo a Morente a la fe.

⁴⁷ Estas palabras de Zubiri pertenecen al prólogo que escribió el filósofo vasco a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, en 1980.

§ 2. La actitud de ir al fundamento de mi Yo en la religación, es denominada por Zubiri “voluntad de fundamentalidad”, la cual pone en marcha un proceso intelectual que desemboca en distintas opciones de ser

Como ya hemos tenido la oportunidad de señalar en el capítulo I, para Zubiri la verdad es la actualidad de lo real en la inteligencia, es decir, la presencia intelectual de la realidad. Dice nuestro pensador:

Pues bien, la voluntad de verdad es primaria y formalmente *voluntad de verdad real*. ¿Qué es esta voluntad?

Para esclarecerla, recordemos que la verdad real, a pesar de lo simple de su definición, tiene una enorme riqueza interna. Porque la verdad real, es decir, la actualización de una cosa real en la inteligencia, tiene, según venimos diciendo repetidamente, tres dimensiones. Ante todo, la verdad real consiste en la *patencia* de la cosa real en toda la riqueza de sus notas. En segundo lugar, decimos que una cosa real es verdadera cuando podemos contar con ella, porque su verdad consiste, en esa dimensión, en que la cosa es y opera según lo que sus notas ofrecen ser: es la *firmeza*. Finalmente, verdad significa que lo real es *efectivamente* real, cuando lo es de un modo, como suele decirse, real y efectivo (HD, 261-262).

Para el pensador vasco, estamos ante la voluntad de verdad real, la cual, antes de esclarecerla, nos plantea ya un primer problema, en tanto que el acto intelectual es anterior a toda volición. Sin embargo, Zubiri justifica su planteamiento por la efectiva existencia de esa voluntad, por estar apoyado todo acto intelectual en la presencia misma de la verdad real. Por tanto, la voluntad de verdad es un elemento estructural propio del acto intelectual. ¿Cómo es ello posible? La argumentación del pensador vasco nos resultará comprensible si recordamos lo ya expuesto con anterioridad sobre la inteligencia sentiente. Sabemos que la aprehensión primordial de realidad es el inicio de todo proceso intelectual, y que, dentro de los distintas maneras de presencia de la realidad en la aprehensión intelectual, cobra especial importancia la que el filósofo vasco denomina “en hacia”, pues es la propia realidad “en hacia” la que mueve al

hombre a concebir, juzgar, idear, etc., en los ulteriores modos de intelección ya señalados. Y es la verdad real la que lanza al hombre al ámbito de dos posibilidades:

Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia; guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real (HD, 262-263).

Vemos, por tanto, de qué forma el hombre adopta un acto de voluntad dentro del acto intelectual mismo, que Zubiri denomina “voluntad de verdad”. Por tanto, en la aprehensión primordial de realidad, el modo de presencia de lo real “en hacia” hace que dentro de la misma intelección, la verdad real nos lleve inexorablemente a la voluntad de verdad, en tanto que el hombre ha de elegir entre dos opciones: la “voluntad de verdad de ideas”, o bien, la “voluntad de verdad real”.

En su voluntad de verdad real, el hombre opta por la posesión de dicha verdad, que, a diferencia de la posibilidad de meras ideas, abre ante él la realización de posibilidades, no sólo de la intelección de lo real que está ante él – permitiéndole un acceso cada vez más profundo a esa realidad –, sino configurando y realizando su propio ser.

Ahora bien, las posibilidades que la verdad real ofrece son distintas según se trate de realidad-objeto o de la realidad-fundamento. La realidad-objeto se actualiza en la inteligencia en y por sí misma y “nada más”, al optar el hombre por ir a la realidad sólo por la realidad. Dice Zubiri:

La opción por la verdad real es ahora una opción en la que quiero yo ser tan solo el lugar natural, por así decirlo, de la verdad de la realidad. Es, entre otras cosas, el orto de la ciencia (en el sentido más lato del vocablo). El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad real. Es una opción libre: podría haber optado por entregarme no a la realidad por la realidad sino a su utilización,

aplicación, etc. (poco importa ahora el vocablo) de las realidades. Llamémosla voluntad de elaboración de la realidad (HD, 265).

Por tanto, el pensador vasco afirma que, en la aprehensión intelectual de la realidad-objeto, el hombre puede optar, o bien por entregarse a la realidad para su utilización (voluntad de elaboración) o bien entregarse a la realidad por la realidad (voluntad de verdad real), entrega que en todo caso configura mi propio ser, mi propio Yo. Y esto quiere decir que, en la entrega a la realidad en y por sí misma, hay una opción por un modo de ser:

De ahí que en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de la intelección y de una opción de mi ser: es “a una” presencia de la realidad-objeto y realización de un modo de mi ser, a saber, mi ser como entregado a la realidad por la realidad (HD, 265).

Pero, una vez analizada la presencia intelectual de la realidad-objeto, Zubiri se pregunta qué ocurre con la realidad, cuando ante nosotros está presente como realidad-fundamento. Este otro tipo de realidad es aprehendida intelectivamente en y por sí misma, pero “para mí”⁴⁸, no porque algo que yo tenga presente ante mí, luego pueda servirme para tal cosa o tal otra, sino que esa presencia para mí hace posible “la constitución de mi ser sustantivo entero en cuanto ser mío” (HD, 266). Por tanto, la intelección de la realidad-fundamento tiene dos aspectos: por un lado, es conocimiento, pero por otro, está fundamentando al hombre como realidad, lo que deja abiertas dos posibilidades por las que el hombre ha de optar: la posibilidad de hacer que sea

⁴⁸ Estas reflexiones vienen recogidas en un texto mecanografiado que no lleva título, anterior al Curso de Roma de 1973 – que citaremos en reiteradas ocasiones a lo largo de este trabajo – y que resultó ser muy utilizado por Zubiri, hasta el punto de que muy posiblemente lo llevó consigo para dictar el citado curso. Dicho texto, que ya fue publicado de forma íntegra en la primera edición de *El hombre y Dios* de 1984 con el título “El despliegue del problema de Dios”, resulta ser el texto más antiguo y la expresión más amplia de la segunda parte del citado libro dedicada al problema de la realidad divina, por lo que, como tal, así también ha sido publicado en la nueva edición de *El hombre y Dios* de 2012. Pues bien, en este texto, cada vez que aparece la preposición “para”, Zubiri escribe “por”.

fundamento suyo, o bien, la posibilidad de suspender dicha fundamentación, reduciendo la realidad-fundamento a mera realidad-objeto. Sólo cuando el hombre opta por no limitarse sin más a conocer la realidad-fundamento, sino por la posibilidad de que dicha realidad-fundamento acontezca en su propio ser, haciendo suya su fundamentalidad, es cuando la voluntad de verdad real es voluntad de fundamentalidad:

Primaria y radicalmente, la voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad, no es acto. Es más que mera capacidad, pero es menos que acto: es *actitud*. Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es principio de actitud (HD, 271-272).

Pues bien, el proceso intelectual de un ámbito de lo real que queda abierto por la voluntad de fundamentalidad es para Zubiri un hecho inconcuso, firme, sin duda ni contradicción, que intrínsecamente afecta a todo hombre, hecho “todo lo necesitado de esclarecimiento que se quiera, pero un hecho” (HD, 284). Analicemos, pues, a continuación, las distintas opciones de ser en que puede desembocar este proceso intelectual.

1. La fe: la entrega personal del hombre a Dios

En primer lugar, ¿qué es para Zubiri la fe? Por la presencia trascendente de Dios en toda realidad, hay una cierta intelección de Él en la vida humana. De modo que todo conocimiento intelectual de la realidad de Dios es el trazado del ámbito de una posible fe, de una posible entrega. Entre conocimiento y fe hay, pues, una unidad intrínseca y radical, pero sólo posible. Y Zubiri dice que necesitamos algo que haga actual dicha unidad entre conocimiento y fe como realidad, y ese algo es lo que él denomina “voluntad de fundamentalidad”, la cual pone en marcha un proceso intelectual en orden

a la intelección de cuál sea el fundamento del poder de lo real al que todo hombre está inexorablemente lanzado por su constitutiva religación.

Pero sabemos que conocimiento y fe son esencialmente distintos: el conocimiento es una intelección de la realidad de Dios y la fe es la entrega personal a Él en cuanto verdadero. Y son distintos, no porque si conocemos algo no hace falta tener fe – esto es algo que siempre damos por supuesto –, sino porque conocer y entregarse son dos actitudes distintas. Así, el pensador vasco afirma que la realidad-objeto – por ejemplo, las partículas elementales de la física – no pueden dar lugar más que al conocimiento, precisamente porque son realidad-objeto. Pero tratándose de la realidad-fundamento, la inteligencia nos abre el «ámbito de fundamentalidad», donde puedo anclar mi realidad y hacer mía esa fundamentalidad”. Y es precisamente en esa voluntad de fundamentalidad donde se da una unidad intrínseca y radical entre conocimiento y fe en Dios:

De ahí que me parezcan insuficientes las concepciones clásicas de la conexión entre razón y fe, como suele decirse, y que vienen corriendo desde los tiempos de Tertuliano y San Agustín. Los unos han cargado el acento en la fe, *credo ut intelligam*, creo para entender; los otros han cargado más el acento en la razón, *intelligo ut credam*, entiendo para creer (HD, 252).

Estas concepciones son ciertas para Zubiri: la fe como “camino” para el conocimiento o el conocimiento como camino “para” la fe. Pero sería imposible que un término condujera a otro si no hubiera alguna dimensión común en la que se trace la vía en cuestión. Y esta dimensión común es, para Zubiri, “la intelección «en hacia», la presencia «en hacia» de Dios” (HD, 253). Dice el pensador vasco:

Ya no se trata del “camino” que va del conocimiento a la fe y de la fe al conocimiento, sino de la unidad del carácter fundamental de la realidad de Dios presente

en una misma intelección. Y en esta unidad se funda la conexión de tipo “camino”, es decir, de tipo “*ut*” (para) cuando se trata de verdades indemostrables. En ellas hay siempre cierta intelección; y si la fe es camino “para” el conocimiento o éste “para” aquélla, esta unidad de “viabilidad” sólo es posible fundada en la unidad más primaria y radical que acabo de exponer: la unidad de conocimiento y de ámbito de entrega en la intelección de la realidad-fundamento en que Dios consiste para nosotros (HD, 253-254).

Ahora bien, recordemos el núcleo esencial de la vía de la religación, la cual consiste en el acceso incoado de todo hombre a la realidad divina. Si Dios no arrastrara de nosotros, el hombre no podría entregarse a Él mediante la fe. Pues la fe supone aceptar libremente este sentirse arrastrado por Dios, optando por no ofrecer resistencia a su poderosa fuerza de atracción y decidiendo atender la fuerte llamada que Dios hace al hombre. Es la llamada de la Gracia, que todo hombre tiene la posibilidad de atender, tan fuerte, que ya en sí misma supone un acceso incoado a Dios, aunque el hombre no lo sepa o no quiera saberlo, pues únicamente está en sus manos atender esa llamada y aceptar plenamente ese acceso incoado, entregando su persona entera a Dios mediante la fe.

Pero hay muchos hombres que, a pesar de su voluntad de fundamentalidad, no tienen conocimiento estricto de Dios, ni se entregan a Él, pues, para Zubiri, “no todo proceso intelectual es demostración” (HD, 284). En primer lugar, porque la validez de las pruebas es siempre discutible, no así el proceso intelectual que constituye siempre un hecho; y en segundo lugar, porque el proceso intelectual puede no conducir a una demostración. La demostración es tan sólo un modo, el más estricto y constringente de intelección, pero no es idéntico a proceso intelectual, sino que este proceso es anterior, incluso cronológicamente, a toda demostración, que es la forma más rigurosa que este proceso puede revestir. El hecho innegable de que la validez de las pruebas racionales no haya sido admitida por todas las personas – incluida la vía de la religación propuesta por Zubiri como rigurosamente concluyente, pero que también podría no ser admitida

por numerosas personas – no refuta, según el pensamiento de nuestro autor, que haya una voluntad de fundamentalidad a la que esencialmente pertenece un proceso intelectual que desemboca en una opción de ser⁴⁹.

De modo que la intelección del ámbito de fundamentalidad de lo real sin demostración de la realidad de Dios admite dos términos: uno de ellos es la admisión de la realidad de Dios que de algún modo es encontrado en la realidad, pero sin estar intelectivamente justificada. Esta admisión es, para Zubiri, una auténtica fe, la cual es adhesión personal del hombre a Dios:

Es, en definitiva, el caso de la casi totalidad de los hombres que creen en Dios: no se hacen cuestión de justificar racionalmente su realidad. Descubrir a Dios no significa demostrar su existencia. Recíprocamente, demostrar la existencia de Dios no significa que el razonamiento sea «el» camino para descubrir a Dios (HD, 285).

2. El agnosticismo: la frustración de la búsqueda intelectual de Dios

Pero la fe es sólo un posible término del proceso intelectual sin demostración de la realidad de Dios, pues es también posible que, en este caso, el hombre no sólo no llegue a una justificación intelectual, sino que, además, suspenda la fe: es el proceso

⁴⁹ Según Zubiri, las pruebas cósmicas y antropológicas constituyen un camino argumentativo dirigido a probarnos la existencia de Dios, a diferencia de la vía de la religación, que no trata tanto de demostrar que existe Dios, como de mostrar que algo de lo que existe es Dios, a quien el hombre puede descubrir y acceder de forma experiencial. A este respecto, dice Antonio Pintor Ramos: “Sin embargo, esto exige una breve consideración porque a los habituados a los moldes clásicos de las teologías naturales posiblemente la prueba de Zubiri les parezca racionalmente débil. Ello se debe a una conformación mental persistente que tiende a creer el carácter de prueba racional como un camino estrictamente argumentativo – lo que Zubiri suele denominar “raciocinio” – en el cual unas premisas dadas constriñan lógicamente a una conclusión unívoca. Esto es confundir la razón con un encadenamiento lógico de juicios, lo cual se mueve con mucha frecuencia más bien dentro del ámbito propio del logos y genera una arbitraria “logificación de la razón”, vicio frente al cual Zubiri expone su propia doctrina de la razón” Antonio Pintor Ramos, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, *Razón y Fe* (1988), p. 334.

intelectivo agnóstico, el cual consiste en la ignorancia de la realidad de Dios, pero ignorancia que no es mera carencia de una saber. Zubiri pone el ejemplo del hombre de Altamira, que no ignora qué es una ecuación diferencial, por carecer de toda referencia a estas ecuaciones. El agnóstico, en cambio, sí sabe lo que ignora; ignora algo muy preciso, que es ignorado porque intelectivamente ha sido buscado y no se ha encontrado en la realidad.

Por tanto, el agnosticismo, para Zubiri, no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección. Es ajeno al conocimiento estricto de la realidad de Dios, porque inteligir cualquier realidad, esto es, aprehenderla como real, no es lo mismo que conocerla. La ignorancia del agnóstico no es ininteligencia de Dios, sino la incognoscibilidad de algo que el agnóstico imperiosamente busca, pero no encuentra:

El ámbito de la fundamentalidad, repito, es un momento de la realidad. Y este momento real no es ajeno en su realidad a la realidad misma del hombre. Es un momento absoluto que, como tal, el agnóstico, como todo hombre, no sólo entiende sino que “palpa”. Es un tanteo, pero que no cobra la figura precisa de su *eidos*, digámoslo así. Y en este sentido es un tanteo sin encuentro preciso. Desde este punto de vista el agnosticismo es *frustración* de búsqueda intelectual (HD, 287).

En conclusión, el hecho de que el proceso intelectual no se identifique con una demostración, esto es, con una justificación racional de la existencia de Dios, nos descubre que tanto en la fe intelectivamente insuficiente como en el agnosticismo la voluntad de fundamentalidad es voluntad de buscar a Dios.

3. La despreocupación por Dios: la suspensión de la conclusión intelectual

Pero no todo hombre busca a Dios, sino que un grandísimo número de personas viven despreocupadas de la cuestión de Dios. La despreocupación por la realidad divina es, para Zubiri, un positivo estado y estricta opción de no ocuparse de aquello que “esta

ahí”. Es un positivo modo de vivir, en el cual la voluntad de fundamentalidad consiste en la voluntad de dejarse vivir abandonado a lo que Dios fuere. Esta voluntad pone en marcha un proceso intelectual indiferente ante lo que pueda ser la realidad-fundamento, que conduce, según dice nuestro pensador, a una suspensión de la conclusión intelectual y a un desentendimiento y despreocupación por Dios:

In-diferencia y des-preocupación, en su unidad intrínseca y radical son, pues, los dos momentos de una actitud única, una actitud muy precisa respecto de la fundamentalidad de la vida. El desentenderse del problema de la fundamentalidad, del problema de Dios es, por tanto, una voluntad de fundamentalidad. Y en su aparente negatividad, esta actitud nos descubre algo esencial de la voluntad de fundamentalidad. Porque el hombre no se desentiende de Dios como se desentiende de un problema científico o especulativo o de realizar algo práctico, como un viaje, esto es, por falta de curiosidad o de capacidad. La versión “hacia” la fundamentalidad es, en efecto, algo inexorable. Por tanto el desentenderse de ella es un positivo modo de vivir (HD, 292).

4. El ateísmo: la autosuficiencia de la vida ante el hecho inconcuso de la religación

Pero cada vez son más numerosas aquellas personas que ni tan siquiera se despreocupan del problema, porque entienden que su vida, considerada de una forma global, como un todo, no plantea problema alguno:

Su vida, como la de todos los demás, está tejida de inseguridades e incertidumbres, de facilidades y dificultades, de logros y de fracasos. Por tanto, esta vida plantea problemas, y muy graves, pero dentro de la vida misma: son problemas intra-vitales. Pero tomada por entero, la vida no plantea para estas personas problema ninguno: es lo que es y nada más. Es la vida que reposa sobre sí misma (HD, 294).

Y hay quien piensa, dice Zubiri, que el ateísmo sería, por tanto, la actitud primaria, y cualquiera otra actitud de referirse a Dios, como el teísmo, el agnosticismo o la despreocupación necesitaría justificación. Es decir, la *conditio possidentis*, que diría un jurista, sería el hecho de la vida atea. Sin embargo para Zubiri esto no es así, en tanto que sólo es posible el ateísmo en el ámbito del poder de lo real abierto por la religación, que es “el hecho de la vida”. Por eso nos vemos lanzados a inteligir qué es el poder de lo real, que es justo el orto de un proceso intelectualivo, también para el ateo.

Para el ateo, la voluntad de fundamentalidad consiste en la voluntad de ser relativamente absoluto que pone en marcha un proceso intelectualivo y que tiene diversas fuentes. Zubiri considera que hoy es un hecho sumamente general, para muchas personas que viven instaladas en el ateísmo, su alejamiento vital de Dios por su objetualización, es decir, por la reducción de Dios, como realidad-fundamento, a realidad-objeto; se trata del teísmo en un Dios ocioso respecto del hombre, el cual no tiene con él ninguna relación de súplica o apoyo, al no tener intervención alguna en la vida de la persona, y del cual no tiene sentido hablar de entrega en fe. Esto supone inteligir el poder de lo real como un hecho y nada más que un hecho: es la pura *facticidad* del poder de lo real.

Por tanto, el que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones, pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad. Teísmo y ateísmo son distintos modos como concluye el proceso intelectualivo respecto del problema del poder de lo real. La facticidad del poder de lo real es una posibilidad personal y es optar por la *autosuficiencia* de la vida, no entendida la expresión en sentido peyorativo. El ateo se entrega formalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera.

En conclusión, en el esquema vemos claro que, para Zubiri, la voluntad de fundamentalidad no es sólo voluntad de ser y de vivir, sino también voluntad de buscar. Es voluntad de ser viviendo en búsqueda; la unidad de estos tres momentos es la esencia misma, para Zubiri, de la voluntad de fundamentalidad.

Pero, si para Zubiri – y volvamos de nuevo al núcleo esencial de la vía de la religación – Dios es intrínsecamente accesible, y la vida de todo hombre es un acceso incoado a Dios, de modo que toda búsqueda es ya un verdadero acceso del hombre a la realidad divina, ¿cómo puede entender entonces el pensador guipuzcoano la vida del hombre que ha optado por el agnosticismo, por la despreocupación por Dios o por el ateísmo como opción de ser? Porque no es lo mismo, de ningún modo, una opción de ser que otra, sino que más bien son opciones muy distintas, incluso radicalmente diferentes.

En efecto, para Zubiri todo hombre vive incoativamente accediendo a Dios; pero el hombre puede también rechazar radicalmente dicho acceso, puede rechazar la llamada de Dios, la llamada de la gracia, como ocurre con la forma más extrema de ateísmo que consiste en vivir en contra de Dios. Ahora bien, por la conformación teologal de su ser entero, Zubiri dice que todo hombre es “deiforme”, por la presencia interpersonal de Dios en él, lo que le permite poder tener una fe:

Recíprocamente, el logos personal humano es la dimensión por la que el hombre en cuanto hombre está desde sí mismo vertido al θεός. Esto es lo que temáticamente he llamado dimensión teologal del hombre (PTHD, 26).

En su virtud, lo que la revelación confiere al hombre en esta su dimensión teologal es la manifestación de la conformación teologal de su ser entero. Es lo que a mi modo de ver, ha de entenderse en la expresión paulina de μορφῶς y que, mejor que *deificación*, yo llamaré *deiformidad*, porque, como veremos, sólo el justo está deificado, pero todo hombre, aun el condenado, es deiforme (PTHD, 27).

En resumen, por ser deiforme puede el hombre poseer una fe que vive como sentido religioso en un esfuerzo que abarca todo su ámbito, y que despliega en una intelección conceptual, esto es, en una teología (PTHD, 28).

Por consiguiente, la presencia trascendente de Dios en toda persona hace que vivir radicalmente en contra de Él suponga que el hombre se vea inmerso en un cierto proceso de deshumanización, al vivir en contra de la conformación de su propio ser.

Pero vivir en contra de Dios no es lo propio de la mayoría de las formas de ateísmo, que suelen consistir, para Zubiri, en negaciones de ciertas ideas de Dios. Y hoy vivimos en un tiempo histórico marcado por diversas formas de ateísmo, en tanto que es un fenómeno muy complejo, formas de ateísmo que quizá en el fondo no sean ateísmo como rechazo radical de Dios, sino, repito, como rechazo de ciertas ideas de Dios, de modo que Dios pueda quedar encubierto o eclipsado para el hombre.

Por esto mismo, Zubiri dice en su ensayo “En torno al problema de Dios” que habría que introducir en la teología el pecado de los tiempos, el pecado histórico – idea que le fue sugerida por su maestro Ortega – en tanto que no son necesariamente imputables al individuo los males de su época y de la sociedad.

No es forzoso que una persona tenga sobre sí el pecado de los tiempos, ni, si lo tiene, es lícito que se le impute, por ello, personalmente. Pues bien: yo creo sinceramente que hay un ateísmo de la historia. El tiempo actual es tiempo de ateísmo, es una época soberbia de su propio éxito. El ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo (ETPD, 85).

En efecto, aún afectando hoy el ateísmo a nuestro tiempo y a nuestro mundo, para Zubiri el hombre vive incoativamente accediendo a Dios; por eso, el ateísmo sólo puede dejar de serlo, haciendo que el hombre caiga en el fracaso de una existencia que se religa a la pura facticidad del poder de lo real⁵⁰.

⁵⁰ El problema de Dios constituye la única dimensión donde se hace posible el ateísmo y cualquier otra actitud ante Dios que el hombre pueda adoptar. Veamos lo que dice a este respecto, en un interesante estudio, C. Martínez Santamarta: “El problema de Dios no es sino el problema de la religación y está

Pedro Laín Entralgo decía que desde todas las creencias – desde todas las opciones de ser, diría Zubiri – puede el hombre vivir dignamente. Y desde todas ellas, dice Zubiri, Dios tira de nosotros; Dios nos arrastra y llama con los nudillos en la puerta del hombre, lo que le hace decir a Zubiri en su ensayo “En torno al problema de Dios” de 1936:

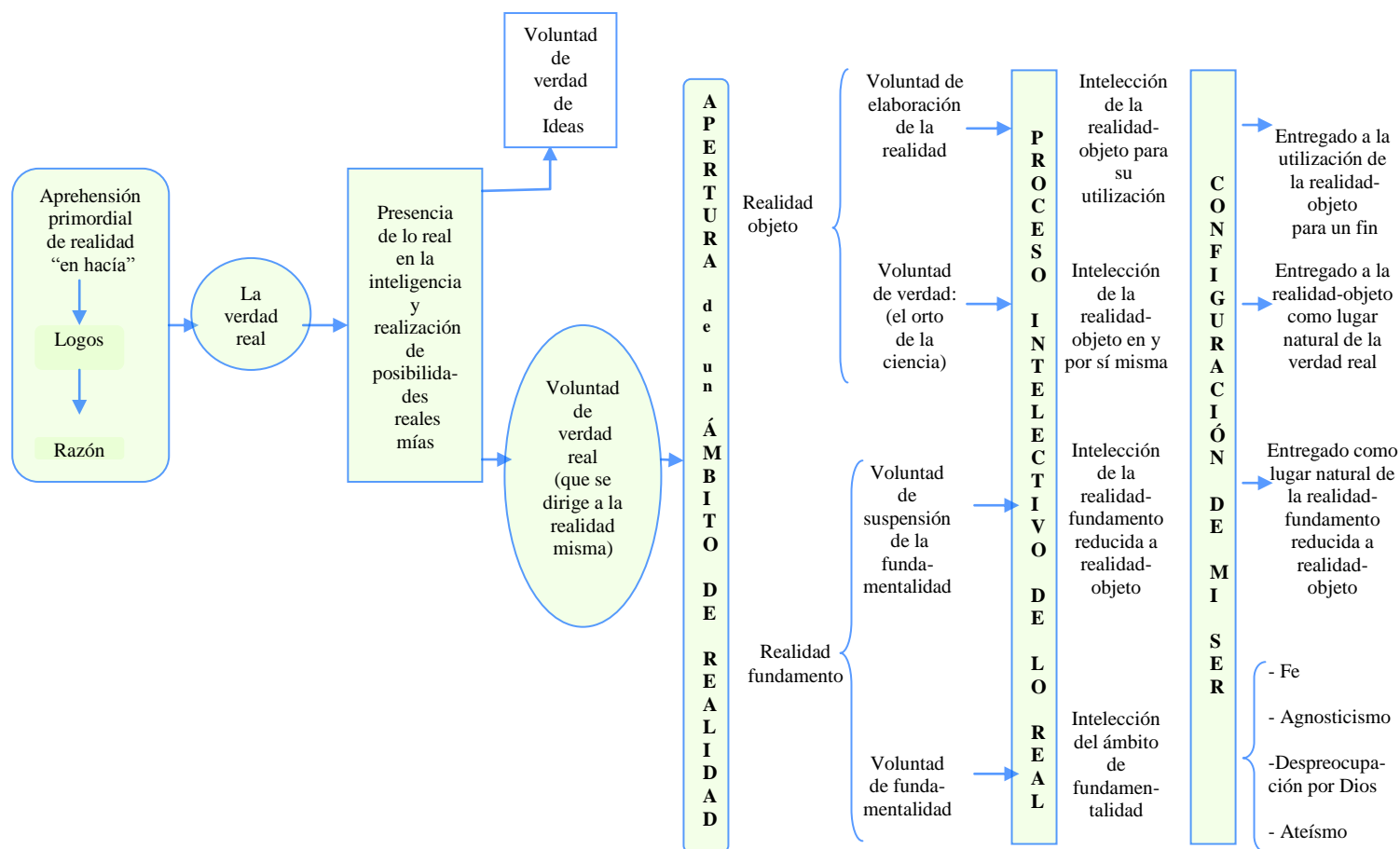
Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su último y radical fracaso, despierte como de un sueño encontrándose con Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo, no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a El, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, como lo que hace posible existir. La religación es la posibilitación de la existencia en cuanto tal⁵¹(ETPD, 86).

anclado en la entraña misma del hombre, quien abocado a la realización, a la configuración de su propio ser sustantivo, no puede llevarlo a cabo sino “con” y “por” Dios. La religación es así la negación de la alienación del hombre, quien sólo por y a través de la fuerza que le viene de Dios puede realizarse y configurarse como hombre. El ateísmo desde la crítica radical que Zubiri hace del mismo es un sin sentido. No se es ateo sino en Dios.” C. Martínez Santamarta, “*El hombre y Dios en Xavier Zubiri*”, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, p. 133

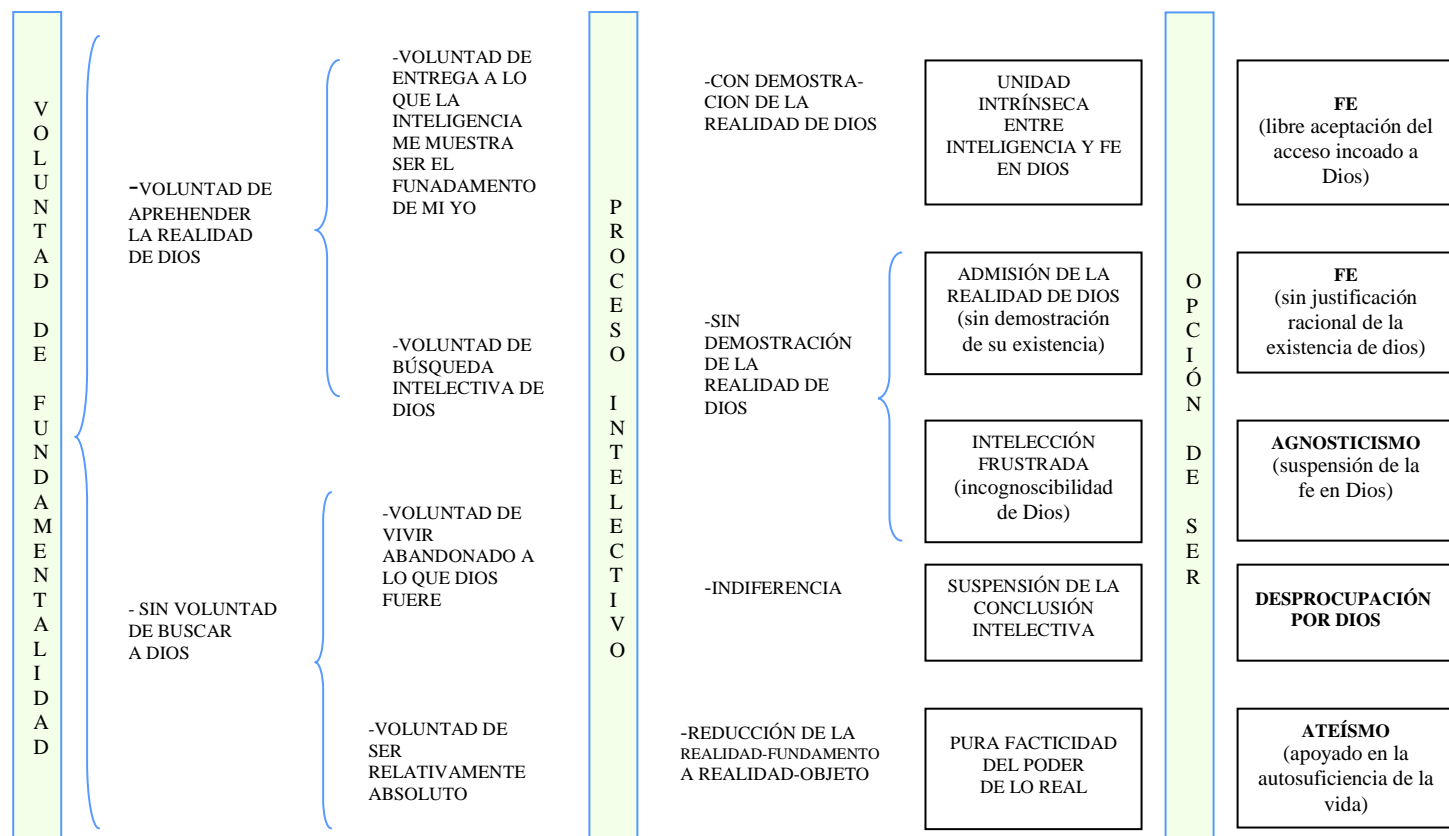
⁵¹ Gil Ortega hace la siguiente reflexión a raíz de estas palabras de Zubiri: “Por su parte, Juan Pablo II ha hecho recientemente la siguiente afirmación: «El hombre que se ha comprometido con seriedad genuina en la experiencia humana, se halla situado frente a un tremendo aut-aut: o pedir a Otro, con la O mayúscula, que surja en el horizonte de la existencia para desvelar y hacer posible su plena realización, o retraerse en sí, en una soledad existencial donde se niega lo más positivo del ser. El grito de blasfemia, o la súplica. Esto es lo que queda»” y añade Gil Ortega: “¿No son estas palabras una expresión muy certera de la religación?”. U. Gil Ortega, “El hombre y el concepto de religación en el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Lumen* 33 (1984) p. 91. En cuanto las palabras transcritas de Juan Pablo II, *Audiencia del miércoles*, 16. 11. 1983, *Ecclesia* 26, 11 (1983), p.6.

§ 3. Mapas de la aprehensión de realidad y del proceso intelectual del hombre ante el problema de Dios.

LA APREHENSIÓN DE REALIDAD EN LA INTELECCIÓN SENTIENTE (LA VERDAD REAL)



INTELECCIÓN DEL ÁMBITO DE FUNDAMENTALIDAD: EL PROCESO INTELECTIVO DEL HOMBRE ANTE EL PROBLEMA DE DIOS



§ 4. El proceso de conversión de Manuel García Morente, como ilustración de la vía de la religación de Xavier Zubiri

1. Un grave problema intelectual: “mi vida me pertenece, pero, por otro lado, esa vida no me pertenece”

Partiremos del itinerario de la conversión de Manuel García Morente, que, como ya he indicado, viene minuciosamente descrito en la carta que dirigió él mismo a su director espiritual, José María García Lahiguera, en vísperas de su ordenación sacerdotal. Como es sabido, en dicho texto, publicado por primera vez en 1951 con el título El “hecho extraordinario”, el filósofo jiennense analiza de forma muy pormenorizada las circunstancias que rodearon su radical conversión personal a la fe cristiana, fruto de un riguroso y metódico proceso intelectual, racional y objetivo, llevado a cabo durante los nueve meses que duró su exilio en París, a raíz del estallido de nuestra Guerra Civil.

Tras la lectura de dicho texto, podemos afirmar que el uso pleno de su razón llevó a Manuel García Morente a la fe, de la única forma en la que quizá esto resulta posible, esto es, aprehendiendo en su conexión todos los datos y aspectos que la realidad ofrece, a través de un proceso intelectual en el que el mismo Morente se planteó una de sus últimas preocupaciones intelectuales en torno a la cual arrancará la reflexión que ahora escribo.

Observemos que llegar a la fe nunca supone el término final de un proceso, sino el inicio de un nuevo estado. La fe, lejos de dejar resueltas todas las cuestiones, exige un uso cada vez más pleno e intenso de la razón, como nos recuerda el principio *Fides*

quaerens intellectum. Pero oigamos al propio Morente plantear la inquietud intelectual que constituyó el eje principal de su proceso de conversión:

Lo más característico acaso de ese estado (de depresión) era la sensación de “absoluta impotencia”, de total pasividad, de no intervención en los engranajes de mi propia vida, y frente a ella se erguía rabiosa la voluntad soberbia, que no podía admitir el verse así anulada y reducida a la “impotencia absoluta”. Ese desgarró interior, esa escisión entre la voluntad impotente, pero llena de querer y voliciones efectivas, y frente a ella el curso implacable, pero incógnito, de los hechos; ese abismo entre un yo que quiere ser y una realidad que es lo que es, independientemente del yo volente, eso es lo que me torturaba hasta lo indecible⁵².

En definitiva, Morente plantea la cuestión de que mi vida, que me es dada pero no me es dada hecha – como diría Ortega – tengo, en efecto, que hacerla, pero no la hago yo solo, sino que nos es dada u ofrecida con unos hechos y un contenido que no hemos elegido, ante lo cual surge el problema intelectual que Morente de nuevo vuelve a plantear del siguiente modo:

Así, pues, empecé haciendo un repaso general de todo lo que había sucedido desde que comenzó la guerra y de lo más importante en que había meditado desde entonces. El resultado evidente de esta reflexión fue: desde que empezó la guerra yo no había intervenido ni poco ni mucho en mi propia vida, en la contextura real de los hechos de mi propia existencia. Mi vida, los hechos de mi vida, se habían hecho sin mí, sin mi intervención. En cierto sentido cabía decir que yo los había presenciado, pero de ningún modo causado. ¿Quién, pues, o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo mía, no era mía? Porque lo curioso y extraño es que todos estos acontecimientos eran hechos de mi vida, esto es, míos; pero, por otra parte, no habían sido causados ni provocados ni siquiera sospechados por mí; esto es, no eran míos. Había aquí una contradicción evidente. Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad⁵³.

Y Morente concluye el planteamiento de este importante problema intelectual formulándose las siguientes preguntas:

⁵² Manuel García Morente, *El “hecho extraordinario”*, Madrid, Encuentro, 2015, p. 29.

⁵³ *Op. cit.*, pp. 32-33.

Primero: ¿quién es ese algo, distinto de mí, que hace mi vida en mí y me la regala? Segundo: ¿y si yo no aceptara el regalo? ¿Y si yo no quisiera recibir como mía esa vida que yo no he hecho? Mas si la recibo y acepto: ¿en qué consiste ese acto de recibirla y aceptarla? ¿Es acto propiamente mío, acto libre, o necesidad metafísica? Ante la gravedad de estos dos problemas me quedé perplejo y como desconcertado⁵⁴.

2. Distinción de tres fases en su proceso intelectual de conversión

Una primera fase viene caracterizada porque en ella, repasando Morente en su memoria el curso de su vida al hilo de todo lo que le había ido sucediendo y había meditado desde el comienzo de la Guerra Civil, vio surgir por tres veces en su mente la idea de Providencia, que rechazó de inmediato, primero con indiferencia y, después, despectivamente con cierto enojo y orgullo intelectual, dejándole esta idea a su paso «un vago sentimiento de angustia y confusión».

En una nueva fase, el proceso intelectual se inicia por segunda vez, pensando Morente sobre lo acontecido en su vida en los últimos meses desde el inicio de la Guerra Civil, pero ordenada y metódicamente y “no a salto de mata”, como dice textualmente. Será aquí donde la idea de la Providencia va abriéndose paso a paso, pero a través de unas “vías puramente abstractas y metafísicas” que le condujeron al Dios del deísmo, un Dios cruel y despiadado al que no es posible rezar, y que con rabia y furia también rechazó, apareciendo la idea del suicidio como único acto libre capaz de rechazar la vida que ese Dios ofrece.

“Espantado de sí mismo” y como quien llega “al fondo de un callejón sin salida” – así lo expresa el propio Morente – tomó la decisión de iniciar de nuevo por tercera vez todo el proceso intelectual en torno a lo que había sido su vida, pero imponiéndose “la obligación de tomar algún descanso”. Será aquí cuando la música francesa de César Frank, Ravel y Berlioz tuvo un efecto fulminante en su alma sumergiéndole en un

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 33

“estado de deliciosa paz” que le permitió un acceso intelectual a Jesucristo, a Dios hecho hombre – “a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende”⁵⁵, escribió don Manuel – a quien se entregó mentalmente en oración, tomando después la decisión – como “quien medita gozoso los preparativos de un anhelado viaje!” – de instruirse en las verdades dogmáticas de la fe católica⁵⁶.

Considero muy importante resaltar que el singular suceso referido en *El “hecho extraordinario”* – “una percepción sin sensaciones”⁵⁷, “yo no lo oía, yo no lo veía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí”⁵⁸ – se produjo ya finalizado su proceso de conversión, después de haber recuperado Morente la fe. Ello muestra que su conversión fue el punto de llegada de un proceso intelectual racional y objetivo. Centraremos, pues, nuestra atención no en el “hecho extraordinario” relatado por Morente en el último tercio de su escrito, sino en lo que prefiero denominar el “hecho ordinario”, anterior a ese hecho excepcional, esto es, en el riguroso proceso intelectual que condujo a Morente a la fe.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 47.

⁵⁶ En un interesante estudio, Víctor Tirado analiza el estatuto ontológico de la belleza ligado de manera esencial a la naturaleza espiritual del hombre. Según en él sostiene, la experiencia de la belleza, fin último del hombre, le permite acceder a una experiencia real de Dios, que de esta manera se hace verdaderamente accesible. A mi juicio, esto explica las razones por las cuales adquiere la música una importancia crucial en el proceso de conversión de Morente. Veamos lo que dice en su análisis de la belleza en la vida del hombre Víctor Tirado: “Insistamos primero en el embelesamiento estético que la manifestación de la belleza produce. Lo primero que debemos decir es que este temple de ánimo es una fruición de la realidad, es decir, un sentimiento de suyo positivo. Sus efectos en el espíritu consisten en disponerlo en un estado de radical apertura. El espíritu pierde, como decíamos, su ligazón con los intereses cotidianos que nos tienen retenidos en nuestra vida diaria. Todo interés reposa en la estimación de un bien para mí que quiero traer a la existencia; pero, justamente en el caso del goce estético, todo interés desaparece como si de hecho uno estuviera ya *de facto* viviendo en el bien. Creo que esto es muy importante. La experiencia de la belleza es en sí misma un bien, un fin último para el hombre, un contacto con el Absoluto” (Víctor Manuel Tirado San Juan, “Ontología de la belleza y acceso a Dios”, *Revista Española de Teología*, 71, (abril-junio de 2011) p. 206.

⁵⁷ M. García Morente, *El “hecho extraordinario”*, Madrid, Ediciones Encuentro, año, 2015, p. 55. He mantenido el tipo de letra cursiva, tal y como figura escrita esta frase en esta edición.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 52.

3. La necesidad de verter la verdad cristiana católica en la filosofía contemporánea

Como ya he indicado en las primeras páginas de este trabajo, Morente esperaba, desde unos años antes de su conversión, un resurgimiento de la cuestión de Dios desde la filosofía de la razón vital, como puso de manifiesto en un largo artículo periodístico suyo publicado en el diario *El Sol* en 1929.⁵⁹ El caso es que el Morente converso, firmemente instalado en la filosofía de Ortega desde veinticinco años atrás, a partir de sus estudios en el seminario abrió su pensamiento al de Santo Tomás de Aquino, de modo que, sin renunciar a su filosofía anterior, adquirió una nueva perspectiva que le movió a plantearse una ambiciosa tarea filosófica, como es la de “verter toda la verdad cristiana católica dentro de las formas y en el ambiente intelectual de la filosofía contemporánea”⁶⁰, proyecto que desgraciadamente no pudo llevar a cabo por su inesperada muerte, en tantos sentidos prematura.

Ahora bien, ¿a qué cauces de la filosofía contemporánea se estaba refiriendo Morente?; sin lugar a dudas, podremos señalar tres: el espíritu de la fenomenología de Husserl; principalmente la filosofía de Ortega, que fue también la suya desde veinticinco años atrás; y la *Ética de los valores* de Max Scheler, por la que también mostró vivo interés desde hacía tiempo y en la que profundizó en los últimos meses de su vida.

¿Y la filosofía de Xavier Zubiri?; ¿acaso pudo Morente llegar a conocer el núcleo esencial del pensamiento zubiriano? Ciertamente no, salvo aquellos textos que habían sido publicados con anterioridad a la fecha del fallecimiento de Morente en medios de comunicación de gran prestigio. Así ocurrió, en efecto, con el clásico ensayo

⁵⁹ Cfr. nota nº 6, p. 11 de este trabajo.

⁶⁰ Cfr. nota nº 8, p. 12 de este trabajo.

de Zubiri “En torno al problema de Dios”, publicado en la *Revista de Occidente* en diciembre de 1935, que constituye la primera formulación de su novedosa vía de la religación.

Sin embargo, y a pesar del inevitable desconocimiento de Morente del desarrollo del pensamiento zubiriano acontecido en la segunda mitad del siglo XX, estimo que su proceso de conversión sí puede ilustrarnos en torno al proceso intelectual que, como ya sabemos, constituye la aportación fundamental de la vía de la religación al problema de la relación entre razón y fe.

Pues bien, trataremos de plantearnos la inquietud intelectual formulada por Morente, referida a que alguien o algo hace mi vida en mí y me la regala, desde una perspectiva general, universal y objetiva aplicable a toda vida humana, que fue siempre la perspectiva utilizada por Morente, al considerar todo tipo de “egoísmo y solipsismo”, un mal método para solucionar los problemas, “incluso los más personales”.

4. La investigación metódica y ordenada sobre el curso de nuestra vida como vía de acceso a Dios

Esta es, a mi juicio, la tesis fundamental que sustenta el proceso intelectual que condujo a Morente a la fe. Constituye una originalísima vía de acceso a Dios que puede ilustrarnos en nuestro estudio de la vía de la religación de Xavier Zubiri.

Hemos visto que la religación es la “vía de la realidad”, en tanto que aparece la realidad no sólo ante mí de una forma patente, sino como poder dominante en la libre constitución de mi ser, lo que en sí mismo plantea el “problema de Dios” o “problema teológico del hombre”. Como sabemos, este problema mueve al hombre a arribar a Dios a través de un proceso intelectual. Pero observemos que si el hombre es capaz de

descubrir a Dios y entregarse libremente a Él mediante la fe, a través de un proceso intelectual – proceso que forzosamente queda abierto al tener que hacer su vida – ello se justifica, para Zubiri, por la presencia trascendente e interpersonal de Dios en el hombre, presencia que concierne de un modo radical y total a su ser entero.

En efecto, Zubiri dice que Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras, sino que, por el contrario, Dios es el constituyente de su ser entero, y por tanto, el fundamento de la plenitud de su vida. Dios es justamente aquello que constituye esta vida y este mundo.

En consecuencia, el hombre nunca podrá encontrar a Dios huyendo de este mundo y de su propia vida, alejándose de los demás y de sí mismo, sino que por el contrario, volverá a Dios desde la realidad de este mundo y de su vida. Recordemos que la vía de la religión es la vía de acceso del hombre a Dios desde la realidad – la de las cosas y la suya propia – pues Dios, como fundamento de nuestro ser, es nuestro propio fondo trascendente. La función de Dios en la vida se dirige a la plenitud de la vida y no a su indigencia, pues primariamente Dios no es una ayuda para actuar, sino un fundamento para ser.

Pero añadamos a esta tesis que la vida humana no es posible más que cuando se interpreta como tal vida, lo que hace que la reflexión sobre el curso de nuestra vida y nuestro humano vivir puedan constituir una vía de acceso a Dios, novedosa línea de pensamiento a la que muy probablemente hubiera prestado la mayor atención intelectual Manuel García Morente de haberla podido conocer en su pleno desarrollo, pues es justamente lo que él hizo y dejó reflejado en el minucioso relato en el que describe su proceso de su conversión y encuentro con la fe perdida.

Hemos visto que el problema de Dios – hecho inconcuso para Zubiri – forzosamente abre un proceso intelectual conducente a la libre elección de la creencia

última sobre la cual el hombre ha de vivir: las creencias teísta, agnóstica o atea. Esta sería, a juicio del que esto escribe, la cuestión última que late en el fondo del problema intelectual planteado por Morente en su proceso de conversión. Pues la posibilidad que el uso de nuestra libertad nos ofrece de aceptar o rechazar esa vida, que siendo la mía, yo no he hecho, determinará la creencia última sobre la cual el hombre ha de vivir instalado. De manera que, si recordamos las tres fases antes señaladas del proceso de conversión de Morente, podremos comprobar de qué forma se ajustan a los posibles términos del proceso intelectual ante el problema de Dios que también fija Zubiri.

En efecto, en la primera fase de su proceso de conversión, Morente rechazó la idea de providencia con un cierto grado de indiferencia y orgullo intelectual, que para Zubiri constituye una actitud muy precisa respecto de la fundamentalidad de la vida, ya que la indiferencia conforma un positivo modo de vivir.

En su segunda fase, Morente llegó al Dios del deísmo, un Dios cruel y despiadado al que no es posible rezar, que con rabia y furia también rechazó. Este segundo término que tuvo el proceso de conversión de Morente puede quedar encajado en la idea de ateísmo que nos ofrece Zubiri. En efecto, recordemos que, para el filósofo vasco, hoy es un hecho sumamente general para muchas personas que viven instaladas en el ateísmo, su alejamiento vital de Dios por su objetualización, es decir, por la reducción de Dios, como realidad-fundamento, a realidad-objeto. Se trata del teísmo en un Dios ocioso respecto del hombre, el cual no tiene con él ninguna relación de súplica o apoyo, al no tener intervención alguna en la vida de la persona. Esto, como vimos, supone intuir el poder de lo real como un hecho: es la pura *facticidad* del poder de lo real.

Pero será la experiencia estética musical la que, en una última fase, y sumergiéndole en un “estado de deliciosa paz”, le permitió un acceso intelectual a Dios hecho hombre. Oigamos a Morente:

Pero Cristo, pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, más que yo, muchísimo más que yo, a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende. A ése sí que puedo entregarle filialmente mi voluntad entera, tras de la vida. A ése sí que puedo pedirle, porque sé de cierto que sabe lo que es pedir y sé de cierto que da y dará siempre, puesto que se ha dado entero a nosotros los hombres. ¡A rezar, a rezar!⁶¹

En esta última fase vemos la unidad radical de conocimiento y fe, que para Zubiri acontece en la “voluntad de fundamentalidad”. En efecto, sabemos que, para el filósofo vasco, es “la” realidad de mi vida y la de este mundo la que me arrastra, se me impone y se apodera de mí, y la que puede llevar al hombre a la fe a través de un proceso intelectual de búsqueda, una fe posible que se hace actual en la voluntad de fundamentalidad, que consiste en la actitud de entrega personal del hombre al fundamento de “la” realidad que la razón descubra, que es lo que llamamos Dios.

Pero ni Morente sabía, ni nadie sabe o repara a la hora de vivir, de ejecutar sus actos, o de reflexionar metódica y ordenadamente sobre el decurso de su propia vida, en la existencia de un denominado “poder de lo real”. No se trata de eso. El uso pleno de su razón llevó a Morente a la fe aprehendiendo en su conexión todos los datos y aspectos que la realidad ofrece. En su caso, la música francesa – sobre la que era muy versado –, estimulando su imaginación y fantasía, infundiéndole en su espíritu una calma y serenidad que hasta entonces no tuvo, le permitió un acceso intelectual a Dios hecho hombre, un Dios que sufre y comprende a los hombres:

⁶¹ Manuel García Morente, *El “Hecho extraordinario”*, Encuentro, 2015, p. 47.

Ése es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva – me dije a mí mismo –. Ése es Dios, que entiende a los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación. Si Dios no hubiera venido al mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear⁶².

Y ese Dios accedido llevó a Morente a la fe, esto es, a la entrega de su persona entera a Él, mediante la oración, en actitud de adoración, de súplica y de refugio, en unidad de persona a persona, esto es, en unidad de donación de Dios y de entrega del hombre; tres momentos – la adoración, la súplica y el refugio – que, como sabemos, están fundados en la aceptación de la realidad de Dios como realidad última, posibilitante e impelente.

En efecto, recordemos que si el hombre puede llegar a la fe a través de un proceso intelectual, ello se debe a la existencia de dos hechos inconcusos: la presencia trascendente de Dios en toda realidad, y su realidad intrínsecamente accesible, que arrastra al hombre hacía sí “en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre”. De manera que, por la presencia trascendente e interpersonal de Dios en las personas, Dios fundamenta la vida entera del hombre.

En este punto podemos encontrar una primera respuesta a la inquietud intelectual formulada por Morente: “mi vida me pertenece, pero, por otro lado, esa vida no me pertenece”. Soy yo, en efecto, quien hago mi vida, pero es Dios quien hace que yo libremente pueda hacerla, por ser Él la realidad que fundamenta mi libertad, el trazado de mi vida y la ejecución de mis acciones. Así lo afirma Zubiri: “Dios me está presente como realidad-fundamento” (HD, 177).

Manuel García Morente pudo acceder a Dios y entregarse a Él a través de un proceso de conversión que constituye un ejemplo paradigmático e ilustrativo de los dos hechos inconcusos que, aunque el hombre pueda ignorar o rechazar, son enérgicamente

⁶² *Op. cit.*, p. 46

afirmados por Zubiri, según hemos visto en los dos primeros capítulos de este trabajo: la presencia trascendente de Dios en toda realidad, y el que Dios es una realidad intrínsecamente accesible que arrastra al hombre hacia sí; este último hecho hace posible la fe o la entrega del hombre a la realidad divina en experiencia de compenetración con Él.

Capítulo IV

LAS *QUINQUAE VIAE* DE TOMÁS DE AQUINO

§ 1. Introducción

Hasta aquí hemos visto las proposiciones fundamentales que sirven de apoyo a la vía de la religación, las cuales responden al planteamiento explícito y novedoso del problema de Dios que realiza Zubiri. Sin embargo, ya hemos apuntado que, a pesar de este planteamiento expreso del problema de la divinidad, sin duda el esfuerzo intelectual más importante de aproximación a Dios acontecido en el siglo XX, Zubiri no ve posibilidad alguna de integración de su filosofía con la de Tomás de Aquino.

No obstante, según hemos tenido también la oportunidad de indicar, la superación de una corriente filosófica siempre supone su plena absorción, para con ella avanzar por otras rutas del pensamiento. Analizaremos, por tanto, en este capítulo las conocidas *quinque viae*, pues su breve exposición nos permitirá, en los capítulos siguientes de este trabajo, hacer una valoración de la crítica zubiriana a las vías tomistas con vistas a una confrontación e integración de ambos pensamientos.

En las primeras páginas de este trabajo he recordado que Edith Stein, desde su conversión al catolicismo, ya tuvo intención de integrar la fenomenología con el pensamiento de santo Tomás, al igual que Manuel García Morente, cuya prematura muerte le impidió ver cumplido su deseo de verter toda la verdad cristiana católica “sin menoscabarla lo más mínimo” en la filosofía de la razón vital de Ortega. Sin duda, no resulta un tema baladí, sino grave y de suma importancia para saber a qué atenernos en

la personal ruta filosófica hacia Dios, que el hombre inició hace ya veinticinco siglos. Si miramos hacia atrás, percibiremos que el camino es difícil y, a veces, sinuoso y complicado, por lo que se hace necesario ir bien pertrechado de todas las huellas que la verdad ha ido dejando a lo largo de la historia del pensamiento humano. No otra cosa es la *philosophia perennis*, que tan necesaria veía Edith Stein, pues el hombre, en toda empresa que se proponga, necesita unir sus esfuerzos a los de todas las personas que le han precedido, con mayor motivo cuando trata de buscar con su razón la realidad de Dios.

No otro es el objetivo de este trabajo. Pero en esta tarea de integrar y fusionar los logros del pensamiento tomista y de la doctrina de la “religación” de Zubiri, hemos de contar con una dificultad añadida que ya hemos referido: el propio filósofo vasco es quien nos anticipa, antes de iniciar nuestra empresa, que no hay posibilidad alguna de integración de su filosofía con la de Tomás de Aquino, por ser las *quinque viae* vías impracticables.

Sin embargo, fieles a nuestro empeño de integrar los logros irrenunciables de ambos pensamientos, dedicaremos este capítulo al estudio de las célebres cinco vías de santo Tomás, que, a pesar de ser tan conocidas, merecen por su importancia ocupar el objeto de nuestra atención.

§ 2. Breve exposición de las vías tomistas

Su estudio no será, por tanto, tan extenso y exhaustivo como el dedicado a la vía de la religación, aunque su dificultad de comprensión justifica una detenida explicación,

que nos permitirá valorar, en su justa medida, la crítica zubiriana a las vías tomistas, asunto que será tratado en el capítulo siguiente.

Para cumplir estos objetivos, he acudido a tres importantes obras por su extraordinaria claridad expositiva: *Aproximaciones a Dios*, de Jacques Maritain; *Léxico Filosófico*, de Antonio Millán-Puelles; y *Teología Natural* de Ángel Luis González⁶³. En la primera de ellas, Jacques Maritain al referirse a las *quinque viae*, emplea la expresión “las pruebas filosóficas de la existencia de Dios” para decirnos que, frente a ellas, Tomás de Aquino prefería emplear la palabra *vía*. La diferencia entre las palabras “prueba” y “vía” se hace evidente para nosotros, pues, en el uso corriente, la palabra “prueba” o la palabra “demostración” se refieren a “hacer evidente lo que de suyo no lo era”⁶⁴.

Por esto mismo, insiste Maritain en que las palabras “prueba” o “demostración”, referidas a la existencia de Dios, pueden entenderse mal al no hacerse Dios evidente para nosotros, porque para ello sería necesario ver a Dios. Lo que nos hacen evidente nuestros argumentos no es a Dios mismo, sino el testimonio que de Él nos ofrece la naturaleza y los hechos cósmicos. De este modo lo explica Maritain:

Demostrar la existencia de Dios no es someterlo a nuestros cercos, ni definirlo, ni apoderarse de Él, ni manejar otra cosa que unas ideas endebles respecto de tal objeto, ni juzgar otra cosa que nuestra propia y radical dependencia. El procedimiento por el que la razón demuestra que Dios existe, coloca a la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente⁶⁵.

⁶³ Las ediciones utilizadas son las siguientes: Jacques Maritain, *Aproximaciones a Dios*, Madrid, Encuentro, 1994; Antonio Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984; Ángel Luis González, *Teología Natural*, Madrid, Eunsal, 1991, 2ª ed.

⁶⁴ J. Maritain, op.cit., p. 16.

⁶⁵ Op. cit., 17.

Pues, para Maritain, únicamente con esta actitud de adoración natural y de admiración inteligente, pueden ser consideradas las palabras “prueba”, “demostración” y “vía” como sinónimas.

a. Primera vía: la existencia de un Motor Inmóvil, no movido por otro

La primera vía está fundada en la observación del movimiento y en el principio de que todo lo que se mueve, es movido por otro, pero considerando el movimiento en su acepción más amplia, es decir, el movimiento no sólo como el desplazamiento de un cuerpo en el espacio, sino como cambio. Aristóteles habla de un motor no movido del cual dependen todos los cambios que en el universo se producen:

Puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil. El problema de si cada uno de los movientes inmóviles es eterno no concierne a esta exposición. Pero que tiene que haber necesariamente algo inmóvil y exento de todo cambio, tanto en sentido absoluto como accidental, y que puede mover otras cosas, quedará claro por las siguientes consideraciones (*Fís.*, VIII, 258 b 13)

Este motor inmóvil es también afirmado por Tomás de Aquino en esta primera de sus célebres cinco vías demostrativas de la existencia de Dios:

La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que, en cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto (S.Th., 1, q. 2, a. 3)

En primer lugar, los cambios en los cuerpos son experimentados por el hombre mediante los sentidos corporales externos; en otro plano distinto, otro tipo de cambio, como es el dinamismo de nuestra vida cognoscitiva y apetitiva, será percibido íntimamente a través de nuestra conciencia. Tomás de Aquino parte del movimiento metafísico. Dice Ángel Luis González:

No se trata del movimiento físico, ni de ninguna manera entran a formar parte de la explicación de la vía las concepciones espacio-temporales del movimiento, que en su ámbito son más o menos acertadas para explicar el movimiento físico, pero poco o nada tienen que ver con el ser que se mueve. Por ello, no tiene sentido plantear la vía – como históricamente con mucha frecuencia se ha hecho – en función de que Santo Tomás partía del movimiento local, o que está ligado a la “cosmografía” de la época de Aristóteles o medieval, pues se trata de un hecho metafísico independiente de hipótesis científicas o del estado de la ciencia en un momento determinado⁶⁶.

El cambio es un hecho de la experiencia que nos permite afirmar que todo lo que se mueve, es movido por otro, pues aquello que una cosa no posee por sí misma, sólo podrá tenerlo por la intervención de otro ente. El movimiento es el paso de la potencia al acto, o como dice el propio Santo Tomás, “acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia”⁶⁷, o “acto del móvil en cuanto que es móvil”⁶⁸.

Recuérdese que se llama potencia a aquello que puede ser algo y no lo es todavía; y acto aquello que ya es. El acto y la potencia dividen al ente creado: todo ente finito está realmente compuesto de potencia y acto; interesa poner de manifiesto que el acto de suyo dice perfección; de por sí no implica limitación alguna. De ahí que deba considerarse que ser y ser acto es lo mismo; y el sujeto que se mueve está en acto porque es⁶⁹.

⁶⁶ Ángel Luis González, *op. cit.*, p.123.

⁶⁷ *In III Phys*, 2

⁶⁸ *In III Phys*, 4

⁶⁹ Ángel Luis González, *op. cit.*, p. 123-124

Pero nada puede moverse a sí mismo. Su movimiento actual debe provenirle de otro ente. Por tanto, sólo podrá moverse si es movido por otro. Pero no es posible proceder al infinito en la serie de motores así subordinados, pues dada la imposibilidad de que se mueva a sí mismo, una serie infinita de motores movidos, no podría mover nada si no fuese movida por un cierto motor inmóvil. Dice Tomás de Aquino:

Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

El movimiento existe y, como la serie infinita de motores movidos lo haría imposible, aquello que moviliza, no puede ser un motor movido, sino un motor inmóvil, un primer motor inmóvil de todo lo cambiante, que es Dios. Dice Jacques Maritain:

Pero, si no hubiera en ella (la serie de agentes) un primer agente, la razón de la acción de todos los otros jamás sería dada en la existencia; nada movería nada. No se puede remontar de agente en agente sin fin; es preciso detenerse en un primer agente. Y, porque es primero, él mismo no se mueve, se sustrae a todo devenir, está separado de todo cambio y de toda posibilidad de cambio. Es el Agente absolutamente inmutable que activa o mueve a todo el resto⁷⁰.

Y Dios como Acto Puro es el mayor alcance que proporciona la primera vía. Así lo afirma Ángel Luis González:

Pero trayendo a colación aquí la mayor profundización alcanzada en la Metafísica sobre la potencia y el acto, se pone de manifiesto que el acto, de suyo, dice perfección, pues *acto es ser* (lo que es, es acto, en cuanto es); *per se* el acto no dice relación a una potencia, no incluye limitación alguna. El acto se limita únicamente

⁷⁰ Jaques Maritain, *Op. cit.*, pp. 28-29.

cuando se recibe en una potencia. La participación del acto por la potencia conduce fácilmente a la consideración de que no todos los entes pueden ser en acto y en potencia, sino que deben tener como fundamento el Acto Puro: el motor inmóvil debe ser actividad pura, pues si fuese pasivo en algo, sería movido por otro y no sería inmóvil⁷¹.

b. Segunda vía: la existencia de la Causa Eficiente no causada

La segunda vía está fundada en la observación de la relación causal, pues la experiencia nos muestra causas eficientes que se comportan como efectos de otras causas también eficientes, es decir, causas que, aun ejerciendo su propia actividad productora de efectos, son percibidas sensorialmente por nosotros como efectos, a su vez, de otras causas. Así lo dice Millán-Puelles:

La diferencia con el punto de arranque de la “primera vía” [...] consiste en que lo afirmado al iniciarse la nueva demostración no es que hay cambios o movimientos de los cuales tenemos una percepción sensorial, sino que hay causas activas sensorialmente captadas por nosotros y que funcionan, no obstante su actividad, como también pasivas en el mismo ejercicio de ésta. Naturalmente, ello no puede querer significar que sean causas pasivas por ser causas activas, sino tan sólo que ni siquiera en su actuación pueden dejar de comportarse como efectos, lo cual, en último término, requerirá el pensarlas como seres en cuya actividad no está cifrado su más íntimo ser”⁷².

Tomás de Aquino, apoyándose en Aristóteles, afirma que es necesaria la existencia de una causa eficiente primordial, para que las otras causas eficientes puedan cumplir su función. Dice Aristóteles:

Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas, ni en serie ni en cuanto a sus especies. (...) Y es que cuando hay términos intermedios de los que hay un último y un primero, necesariamente el primero es la causa de los que vienen detrás de él. En efecto, si tuviéramos que decir cuál de los

⁷¹ Ángel Luis González, *op. cit.*, p. 126.

⁷² A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 101.

tres términos es causa, diríamos que el primero y no, desde luego, que el último, puesto que el último no es causa de ninguno. Y tampoco diríamos que el intermedio, pues es (causa) de uno solamente (y nada importa si son uno o más de uno, infinitos o limitados). En este tipo de infinitos, y en el infinito en general, son igualmente intermedias todas las partes hasta el término presente. Por tanto, si no hay ninguno primero, no habrá en el total cosa alguna en absoluto (Met., II, 2, 994 a 1-2 y 10-18).

Veamos lo que dice Tomás de Aquino:

La segunda (manera de probar la existencia de Dios) es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

Si lo que actúa como causado es actuado por otra causa, esta supondrá una nueva causa. Mas tampoco, como hemos visto en la primera vía, es posible proceder al infinito en la serie de las causas que son también causadas, pues, se trata de causas que sólo actúan como causadas, no siendo ninguna de ellas capaz de causar por sí misma.

Hablamos de causas subordinadas entre sí en su función causal, en cuyo caso, la serie indefinida es imposible, porque ninguna de ellas actúa sino en cuanto está siendo actuada. Dice Tomás de Aquino:

En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia, no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

Por tanto, si se rechaza proceder *ad infinitum*, habrá que admitir que hay una causa que no es efecto, una Causa eficiente incausada o primera causa, de la que

dependen en su actividad todas las causas, subordinadas unas a otras entre sí en tanto que sólo como actuadas son capaces de actuación. Esta Causa eficiente incausada es Dios. Dios es un ser que no se subordina a ningún otro y al que, en cambio, se subordinan todos los demás seres. Una causa eficiente no causada se identifica con Dios, ya que, por su mismo concepto, no depende en modo alguno de las demás realidades. Todo el pensamiento aristotélico-tomista ha mantenido la identificación de la causa eficiente incausada con el ser mismo de Dios. Franz Brentano se suma a esta orientación filosófica, al incluir en su “argumento teleológico” la demostración de la existencia de una causa incausada, productiva de todos los demás seres.

Jacques Maritain sostiene que la ciencia moderna, que ha introducido en su conocimiento de la naturaleza la dimensión del desarrollo histórico y que inclina a la filosofía a tener por probable que el mundo ha tenido un primer comienzo, proporciona hoy un marco mucho más favorable a esta idea del primer comienzo del mundo, que en la época de la ciencia griega, y añade:

No obstante, lo que sigue esencial respecto de la filosofía, y en el orden de las afirmaciones de la razón, es solamente la certeza estrictamente demostrable de que el mundo es *creado*: incluso si hubiera existido *desde siempre*, sería *desde siempre* causado en la totalidad de su ser por la Causa primera trascendente; dicho de otra manera, creado o producido *ex nihilo* en la existencia⁷³.

Ángel Luis González afirma que la enorme profundidad de esta segunda vía, que nos conduce a la existencia de Dios como Primera Causa Incausada, nos lleva también a la primera causa del ser de las cosas:

⁷³ J. Maritain, *op. cit.*, p. 43

Es decir, en la profundización sobre las causas segundas, que son causas sólo del *fieri*, del hacerse, puede y debe pasarse de la causalidad predicamental a la trascendental. Mientras las causas segundas explican el *fieri* del efecto, la causa incausada da razón del *esse* de la causa, de la actividad causal y del mismo efecto. Por tanto, si una causa existe es necesario remontarse a una Primera Causa que le hace ser: causa del ser de las cosas y de todo efecto creado. Como se ve, es el paso decisivo y metafísicamente más profundo que se da en todas las vías, que nos lleva del ente al ser y del ser al Ser⁷⁴.

c. Tercera vía: la existencia del Ser Necesario por sí mismo

La tercera vía está basada en la observación de las cosas contingentes y en el principio de que lo contingente depende de lo necesario. Pero este principio no es el punto de partida de esta vía, pues su inicio no consiste en la evidencia objetiva de ningún concepto, ni de ningún análisis de sus notas integrantes, sino de un dato sensorial elemental: hay cosas que, en este preciso momento, son y antes no eran o que habiendo sido con anterioridad, ahora ya no son. En definitiva, cosas que pueden existir o no existir, pues la existencia es algo que les acontece:

Lo contingente es, por tanto, lo existente con existencia efectiva, aunque no por completo necesaria. El infinitivo latino *contingere*, usado en su acepción intransitiva, quiere decir lo mismo que el término español “acontecer”, de donde procede la palabra “acontecimiento”. Así, pues, una existencia contingente es la tenida por algo a lo cual le acontece el existir⁷⁵.

Lo contingente, por tanto, está dotado de una existencia no absolutamente necesaria, en tanto que hay cosas que pueden ser y que pueden no ser, afirmación que está basada en función de unos datos empíricos. Millán-Puelles escribe al respecto:

⁷⁴ Angel Luis González, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁵ A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 519-520.

Tomás de Aquino entiende por contingencia la neutralidad o indiferencia - el *aequaliter se habere*- respecto al ser y al no ser (*Sum. Con. Gent.*, I, c. 15, y *Sum. Theol.*, I, Q. 2, a. 3): una situación irreductible al ser necesariamente, que Aristóteles atribuye al Motor Inmóvil (*Met.*, XII, 7, 1072 b 10), al cual también Tomás de Aquino la atribuye, e irreductible, asimismo, a la pura y simple posibilidad de ser. Lo posible de ser y de no-ser (*quod potest esse et non esse*) es contingente, algo que es sólo *per accidens*⁷⁶.

Pero esta indiferencia en las realidades contingentes entre el ser y el no-ser, de la que nos habla santo Tomás, no implica que el ser y el no-ser puedan igualarse en dichas realidades. Es decir, afirmar que lo contingente tiene una existencia no necesaria no quiere decir que su existencia no sea efectiva, pues, como dice Millán-Puelles:

La contingencia no estriba en un “existir sin existir”, ni aquello en lo que se da la contingencia es algo así como un ser “que es lo que no es y que no es lo que es”, según la fórmula utilizada por Sartre (*loc. cit.*) para la realidad del hombre en cuanto libre⁷⁷.

En consecuencia, nuestra existencia no es necesaria y, como tal, nuestro propio existir, real y efectivo, no pertenece a lo que esencialmente somos como hombres, sino que más bien nos pertenece como algo accidental o eventual, algo que *nos acontece* como seres contingentes que somos. La terrible realidad del suicidio viene a fundamentar esta afirmación, pues el hombre por libre decisión puede dejar de existir, pero “lo que esencial y sustancialmente somos no podemos dejar de serlo por virtud de ninguna libre decisión”⁷⁸.

Será la propia argumentación de Aquino la que, partiendo del ser contingente, nos conducirá a la realidad que es y existe por sí misma:

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 524.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 524.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 525.

La tercera (manera de probar la existencia de Dios) es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

Debe de haber, pues, una realidad que sea absolutamente necesaria, que no tenga en otro la razón de su propia existencia, sino que sea y exista por sí mismo, realidad a la que damos el nombre de Dios. Dice Aristóteles:

Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio (*Met.*, XII, 7 1072 b 10).

En consecuencia, lo contingente, que encierra la posibilidad tanto de ser como de no ser, no puede ser sino causado, siendo por esencia efecto, pues no cabe que lo contingente deba su ser a ello mismo, sino que está implantado en la existencia por un Ser Necesario por sí mismo cuya existencia se identifica realmente con su esencia.

A partir, por tanto, de este razonamiento, Tomás de Aquino, en la *Suma de Teología*, presenta una tesis que consiste en la imposibilidad de que no haya más que seres contingentes, ya que es imposible que sólo existan efectos, pues, como hemos visto, “lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe.” Todo ser contingente tiene causa y, como es imposible, según ha sido demostrado en la segunda vía, que haya una serie infinita de causas subordinadas entre sí, estamos admitiendo la existencia de una causa incausada o Ente necesario.

En consecuencia, Tomás de Aquino afirma que la existencia de seres contingentes sólo es posible si hay un Ser necesario del que dependen todos los que no existen por sí mismos y el cual no tiene en otro su razón de ser:

Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar de las causas eficientes. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

Para Jacques Maritain, la fuerza de la argumentación de Tomás de Aquino consiste en su examen de la hipótesis del *puro contingente*:

Así como una cosa o es por sí (al ser ella misma su razón) o es por otra cosa (al tener su razón de ser en otra cosa), así también una cosa o es *siempre* por sí o es *siempre* por otra cosa. El hecho de que esa cosa no deje nunca de ser tiene también una razón. Si esa cosa es ella misma la razón total de su ser *siempre*, entonces es necesaria por sí misma. Si la razón de su ser *siempre* es otra cosa distinta de ella, entonces esta razón, que hace que nunca puede dejar de ser, la somete, por eso mismo, a una cierta necesidad.

Hemos notado ya que las cosas contingentes que se dan en la realidad, y que acabamos de considerar, implican siempre una cierta parte de necesidad, en un respecto u otro. No son el contingente puro. La fuerza de la argumentación de Tomás de Aquino le viene de que examina con pleno rigor metafísico la hipótesis del *puro contingente*. Se muestra entonces que esa hipótesis no es sostenible. Establecer el puro contingente es hacer que nada exista⁷⁹.

En esta afirmación concluye la tercera de las cinco vías: la admisión del Ser Necesario por sí mismo, que no depende de ninguna otra realidad y que se hace necesario también para que existan los demás seres. Dice Ángel Luis González:

⁷⁹ J. Maritain, *op. cit.*, pp. 47-48

Se llega por tanto a la existencia de un primer Ente necesario por sí mismo, que no puede tener la necesidad recibida, sino que es absolutamente necesario. El ser necesario por sí mismo es aquel que no tiene el ser recibido de o por otro, sino que es su mismo ser, el ser mismo subsistente: Dios⁸⁰.

Sin embargo, Dios no queda reducido a ser un simple medio, necesario para la existencia de los demás seres, pues Dios, como Ser Absoluto, no necesita crear ningún ser. Por tanto, el concepto que más nos aproxima a la realidad de Dios es el del Ser Necesario por sí mismo, del cual se deriva el concepto de Ser necesario para que el resto de los seres exista, sin que ello suponga, repito, que Dios para ser Dios necesite crear ningún ser. Así lo expresa Millán-Puelles:

El juicio en que la “tercera vía” desemboca no es sólo la afirmación del Ser absolutamente Necesario en tanto que no mediado por ningún otro ser, sino también la afirmación del Ser absolutamente Necesario para que existan todos los demás seres. Lo primero se advertirá por la manera en que se demuestra lo segundo, como podrá comprobarse al analizar el desarrollo de esta vía; pero el concepto del Ser necesario por sí mismo es más radical y, por ende, más adecuado o ajustado a la realidad de Dios, que el concepto del Ser absolutamente Necesario para que los demás seres existan. Aún en el caso de que no hubiese ninguna de las demás realidades, Dios sería necesario, y no de una manera relativa (inconcebible en semejante hipótesis, puesto que toda relación implica dos extremos o polos), sino de un modo incondicionado o absoluto⁸¹.

d. Cuarta vía: la existencia del Máximo Ser

La cuarta vía está fundada en la idea de los grados de perfección. Millán-Puelles nos recuerda que se cita a veces como antecedente de esta demostración de la existencia

⁸⁰ Angel Luis González, *op. cit.* p. 136. En este punto el profesor González, a través de una breve nota, dice lo siguiente: “Esta última parte de la argumentación puede completarse con lo que dice Santo Tomás en *Comp. Theol.*, c.5: «Todo cuanto es posible que sea y no sea, necesita de algún otro que le haga ser; ya que por cuanto es en sí, tiene disponibilidad para ambas cosas. Ahora bien, lo que consigue que algo sea, es anterior a él. Luego algo hay, anterior a todo lo que es posible que sea y no sea. Ahora bien, nada hay anterior a Dios. Luego no es posible que El sea y no sea, sino que es necesario que Dios sea. Y puesto que hay algunas cosas necesarias cuya necesidad tiene causa, y ésta es necesario que les sea anterior, Dios, que es el primero de todos, no tiene causa de su necesidad. Es decir, es necesario que Dios exista por sí mismo»” *Op. cit.*, pp.136-137

⁸¹ A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 518

de Dios un texto, transmitido por Simplicio (*De Caelo*, I schol.), de una obra perdida de Aristóteles, titulada, según las referencias, *Acerca de la filosofía*:

En este texto se afirma: *donde quiera que existe lo mejor hay también algo óptimo; y como hay unos entes más perfectos que otros, es menester que exista ese óptimo ente en el cual consiste lo divino*⁸².

Si se dice de algo que es más o menos perfecto, habrá que suponer que hay algo absolutamente perfecto, y esta realidad absolutamente perfecta es Dios, ya que a un Ser enteramente perfecto, del que dependan todos los seres y que a su vez no depende ningún otro, debemos dar el nombre de Dios. Tomás de Aquino lo expresa del siguiente modo:

La cuarta (manera de probar la existencia de Dios) se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys*. Como quiera que en cualquier género lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género – así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro –, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

Estas perfecciones referidas por Tomás de Aquino son las perfecciones “trascendentales”, las que no están realizadas en todos los entes en igual medida, sino de

⁸² *Op. cit.*, p. 412.

forma desigual, admitiendo una diversidad de grados. Son perfecciones que se encuentran de hecho restringidas.⁸³

Dice Jacques Maritain, hablando entre otros valores, de la bondad, la belleza, el conocimiento y el amor:

En otros términos, es preciso que exista en alguna parte un máximo o un grado supremo de bondad (y de los otros valores trascendentales de que hemos hablado). Pero este máximo o grado supremo, puesto que es la causa primera de todo lo que hay de bondad de las cosas, es una cima por encima de la serie finita de todos los grados posibles de bondad en las cosas. Es un grado supremo sobre toda la serie. Es una causa primera trascendente, que es buena por sí, que no tiene, por tanto, la bondad, sino que es la bondad: la Bondad subsistente por sí misma⁸⁴.

Y entre los valores referidos por la cuarta vía tomista, figura la verdad, cuya participación en ella admite también grados. Así lo mantiene Maritain, recordándonos que una simple verdad de hecho (“llueve esta mañana”) es menos elevada en la escala de la verdad que una verdad científica como la ley de la gravitación universal.

Y las verdades físicas son menos elevadas en la escala de la verdad que las verdades matemáticas o las verdades metafísicas, “que son eternas”, es decir, cuyo objeto está por encima del tiempo. La idea del número se extrae de la experiencia sensible, pero una vez que ha sido obtenida por el entendimiento, esta idea lo pone frente a un mundo objetivo que no existe, sin duda, mas que en el espíritu, pero como un universo puesto por sí mismo e independiente de nosotros, consistente e inagotable⁸⁵.

⁸³ Antonio Millán-Puelles dice: “Sólo estas perfecciones (trascendentales) son susceptibles de realizarse según un más y un menos. Las que definen las esencias respectivas de los entes no pueden ser gradualmente poseídas: o se las tiene del todo, o en absoluto se carece de ellas. La esencia «árbol» no es más o menos tenida por ningún árbol. Esencialmente considerados, los seres que la tienen no son ni más ni menos que árboles, pues tanto el que fuese más como el que fuera menos dejaría de ser árbol.” *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 14ª ed., 2001, p. 555

⁸⁴ J. Maritain, *op. cit.*, p. 50

⁸⁵ *Op.cit.*, p. 54

En consecuencia, Jacques Maritain sostiene que la cuarta vía de Tomás de Aquino integra la gran aproximación agustiniana, que asciende a Dios por las verdades eternas:

Es realmente necesario llegar a una causa que posea por sí esta perfección que es la verdad, o la adecuación del espíritu y del ser, y que sea a la vez causa primera trascendente de la inteligibilidad del ser en sus diversos grados y de los actos de intelección que le corresponden. En otros términos, es preciso llegar a una causa primera que sea la verdad subsistente, o el Intelecto de suyo por sí, subsistente por sí; y esto en la identidad absoluta del espíritu y del ser, porque la esencia del Ser por sí es su inteligencia misma, y su inteligencia, su esencia misma⁸⁶.

En la prueba de la existencia de los entes por participación se encuentra el núcleo de la metafísica tomista. En los entes de la experiencia, podemos ver que tienen un modo de ser y un cierto grado de realidad. El *esse* del ente es parcial, pues “sólo Dios es *per essentiam* y todo lo demás son entes por participación”⁸⁷. Dice Ángel Luis González:

Aplicando la doctrina de la participación según la hemos desarrollado a la participación del ser, resulta que el ente (*id quod est*) puede participar porque está en potencia; por el contrario el *ipsum esse* no puede porque el *esse* es acto. Pero Dios es el *esse* sin mezcla alguna de potencialidad; todo lo que tiene lo tiene *per essentiam*, no tiene nada participado. Y por ser Dios Acto Puro funda toda participación y causa todos los seres⁸⁸.

Por otra parte, el Ser por esencia es causa de los entes por participación. Ángel Luis González continúa diciendo:

Existe, pues, para todas las cosas, una causa de su *esse* y de todas las perfecciones a la que llamamos Dios. [...] El *Esse Ipsum*, la *Plenitudo essendi*,

⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 54-55

⁸⁷ Ángel Luis González, *op. cit.*, p. 150

⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 150-151.

el Acto Puro o Ser por esencia, procede, como dice Santo Tomás, hacia las cosas de modo causal y sin embargo se queda en sí mismo. La causalidad trascendental, que es la dimensión dinámica de la participación trascendental, constituye la relación dinámica entre el Ser por esencia y el ente por participación. [...] Por ello, como ya se ha advertido, la cuarta vía no es una vía más para demostrar la existencia de Dios, sino que representa mucho más: la precisa situación metafísica del ser participado, con las fundamentales consecuencias que de ahí se derivan para el hombre y su vida, respecto a Dios, su Origen y su Fin. Es la vía metafísica por excelencia⁸⁹.

e. Quinta vía: la existencia del Supremo Ser ordenador de las actividades de los seres que no tiene conocimiento

La quinta vía se basa en la experiencia de la finalidad y llega a la existencia de Dios como Supremo Ser Ordenador del mundo. Pero vayamos a su punto de partida que, como en las otras cuatro vías, consiste en un hecho perteneciente a la experiencia, como es la que todos tenemos al comprobar que, siempre o en la mayoría de las veces, los cuerpos naturales se comportan de la misma manera. Dice Jacques Maritain:

Sobre este planeta, en el que se nos concede un poco de tiempo para pasar del útero al sepulcro, sólo los hombres están dotados de inteligencia. Es un hecho que en el universo una inmensidad de seres existen y actúan, pero no conocen ni piensan. Y es un hecho que la actividad de todos estos seres obedece a unas regularidades que se traducen en las leyes que nuestra ciencia establece, y da lugar a recurrencias de periodicidad constante⁹⁰.

La experiencia nos muestra que hay seres que relativamente gobiernan, deciden o eligen sus actividades, por tener libertad derivada de una cierta capacidad intelectual, como es el hombre. Pero los cuerpos naturales que percibimos sensorialmente no conocen ni tienen entendimiento y, sin embargo, actúan siempre, o la mayoría de las

⁸⁹ Op. cit., p.152 y 153.

⁹⁰ J. Maritain, *Op. cit.*, p. 55

veces, logrando los efectos más adecuados a su naturaleza, lo cual sería imposible si no actuasen predeterminados por un fin. Dice Tomás de Aquino:

La quinta (manera de probar la existencia de Dios) se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen de conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

Unos seres carentes de entendimiento y de capacidad cognoscitiva, no pueden tender a un fin sin que un ser inteligente los ordene hacia él. Es, pues, necesario que lo que carece de conocimiento esté predeterminado por algún otro ser inteligente que no reciba un fin de ningún otro ser:

Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios (S.Th., 1, q. 2, a. 3).

O en palabras de Maritain:

Así, pues, en definitiva, es preciso venir a parar a una inteligencia que tenga la intención de los fines a los que tienden las cosas y sus naturalezas, y que la haga pasar al ser, no solamente en el origen del mundo, sino incesantemente; sin depender ella misma, tanto para existir, como para activar cosas y naturalezas hacia fines, de otra inteligencia que la precediera en el ser. Dicho de otra manera, es menester venir a parar a una causa primera trascendente cuyo existir sea su intelección misma, y que dirija las cosas hacia sus fines sin estar sometida ella misma a la causalidad de ningún fin, sino por el acto mismo en el que ella quiere su propia bondad, que es su ser mismo⁹¹.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 58

Por otra parte, reparemos en que, si afirmamos, a raíz de nuestra experiencia, que los cuerpos naturales se comportan de la misma manera, “la mayor parte de las veces o casi siempre”, esta última expresión no excluye ni disminuye la validez de esta proposición que viene, sencillamente, a indicarnos una uniformidad en el modo de comportamiento de los cuerpos naturales, si no siempre, sí “casi siempre”. En relación con esta última vía, Millán-Puelles aclara:

El propio Aristóteles afirma la existencia del orden en lo ordenado y en el ordenador, aunque de un modo distinto. Así es como resuelve la cuestión de si el orden no existe nada más que en el Universo o también se da, por el contrario, en el Motor Inmóvil. Al atribuirlo a los dos, Aristóteles usa la metáfora de lo que sucede en el ejército, en tanto que el orden que en él hay tiene su origen en el que en forma de un plan, con vistas a un cierto fin se da en el jefe⁹².

Veamos, en efecto, cómo atribuye Aristóteles el orden al Universo y al Motor Inmóvil, utilizando la metáfora de lo que ocurre en un ejército:

Es preciso que examinemos igualmente cómo el Universo encierra dentro de sí el soberano bien, si es como un ser independiente que existe en sí y para sí, o como el orden del mundo; o, por último, si es de las dos maneras a la vez, como sucede en un ejército. En efecto, el bien de un ejército lo constituyen el orden que reina en él y su general, y sobre todo su general: no es el general obra del orden, sino que es el general causa del orden. Todo tiene un puesto marcado en el mundo: peces, aves, plantas; pero hay grados diferentes, y los seres no están aislados los unos de los otros; están en una relación mutua, porque todo está ordenado en vista de una existencia única (*Met.*, XII, 10, 1075, b 11).

A raíz de esta cita aristotélica, Millán-Puelles añade:

⁹² A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 455

El orden existente en el Universo no anula las diferencias entre los seres que lo constituyen. La unidad teleológica no es uniformidad. En cambio, el orden que se da en Dios es algo uno, en la acepción de lo absolutamente indivisible o simple⁹³.

En cuanto al punto de llegada de esta última vía, Ángel Luis González introduce dos importantes precisiones; la primera de ellas dirigida a quien pudiera decir, que el ser inteligente que causa la ordenación a un fin de los seres que carecen de conocimiento es el hombre y no Dios:

Aparte de que en el transcurso de la historia ningún filósofo ha lanzado esa objeción a la vía de la finalidad (y la vía ha tenido multitud de objeciones e interpretaciones), ya que con ello lo único que se consigue es desplazar el problema, es patente que la mayoría de los seres naturales que carecen de conocimiento no son ordenados a un fin por el hombre. Y los que lo son, obligan a plantear el problema de nuevo, porque no puede decirse que dependan absolutamente de la inteligencia humana; ¿y a la inteligencia humana quién la ordena a un fin?⁹⁴.

Y la segunda precisión, derivada de la anterior, referida a la falta, en la formulación de la vía, de la consideración de una serie infinita de seres inteligentes a su vez dirigidos por otros:

De ahí surge la segunda precisión; en la vía, tal como la hemos encontrado formulada, falta el paso denominado imposibilidad de un proceso infinito, que en este caso sería de la serie de entes inteligentes que a su vez son dirigidos. No hay inconveniente en plantearlo, y se verá que puede ser resuelto en base a las mismas razones ya expuestas al tratar de ese paso en las vías anteriores⁹⁵.

⁹³ *Op. cit.*, pp. 455-456

⁹⁴ Ángel Luis González, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁵ *Op. cit.* pp. 156-157.

f. Los supuestos básicos de las vías tomistas

Para terminar esta breve exposición de las *quinque viae*, creo que resultan muy esclarecedoras las palabras de Jaques Maritain, al plantearse la cuestión relativa a lo que un filósofo ha de saber y tener presente para captar el valor demostrativo de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios. Por tanto, según Maritain, para la plena comprensión de las *quinque viae* ha de saber:

1. “[...] que la inteligencia difiere de los sentidos en naturaleza, y no solamente en grado”⁹⁶.

Pensemos que los sentidos carecen de la capacidad que tiene el entendimiento para conocer el modo de ser de las cosas, aunque intelección y sensación concurren en un mismo sujeto cognoscente, dirigidas a un mismo objeto conocido. Así, en palabras de Millán-Puelles,

El entendimiento es la facultad de conocer el “qué”, la índole o modo de ser de los seres. Los sentidos carecen de la capacidad para ello. Lo que los sentidos aprehenden tiene su “qué”, su modo de ser o índole, pero no es eso lo que aprehenden los sentidos. El objeto de éstos es, de suyo, individual y corpóreo. Lo universal, como también lo incorpóreo, sobrepasa o desborda el horizonte del conocimiento sensorial⁹⁷.

⁹⁶ J. Maritain, *op.cit.*, p. 24.

⁹⁷ A. Millán-Puelles, *op.cit.*, p. 251. Cfr. el texto de Millán-Puelles transcrito en la pp. 32-33 (nota 23) de este trabajo. En dicho texto, y en relación con la distinción esencial, y no de grado o matiz, entre conocimiento sensorial y objetivo, el filósofo gaditano formula una importante objeción a la idea de inteligencia sentiente y, por consiguiente, a la primacía de la realidad sobre el ser, sostenida por Xavier Zubiri.

2. “que lo que la inteligencia se dispone a buscar en las cosas es el ser; y que el ser es, en un grado o en otro, inteligible o captable por la inteligencia (si no, sólo los locos habrían de filosofar)”⁹⁸.

Esta afirmación de Maritain queda justificada desde el primer esfuerzo filosófico hecho por el hombre, seis siglos antes de Jesucristo, en las islas de Jonia, las costas del sur de Italia y el continente griego. Es entonces cuando el hombre comienza a reflexionar sobre el verdadero ser y el principio de todas las cosas. Manuel García Morente dice:

Los griegos fueron los inventores de eso que se llama filosofía. ¿Por qué? Porque fueron los inventores – en el sentido de la palabra descubrir –, los descubridores de la razón, los que descubrieron que con la razón, con el pensamiento racional, se puede hallar lo que las cosas son, se puede averiguar el último fondo de las cosas. Entonces empezaron a hacer uso de intuiciones intelectuales e intuiciones racionales, metódicamente⁹⁹.

Por tanto, en la filosofía aristotélico-tomista permanece vivo el viejo postulado de Parménides de que el ser es inteligible por no existir una diferencia radical entre el ser y el pensar, lo que supone decir que el hombre puede comprender las cosas y conocer sus esencias, por estar impregnadas estas de inteligibilidad.

⁹⁸ J. Maritain, *op. cit.*, p. 24. Esta tesis del filósofo francés, supone una importante objeción a la que mantiene Zubiri sobre la ulterioridad del ser frente a la realidad.

⁹⁹ *Lecciones Preliminares de Filosofía* de Manuel García Morente, en *O.c.*, tomo II, vol. I, pág., 53

3. “Ha de saber que el ser de las cosas no es uno y el mismo en todas las cosas, sino que difiere totalmente en cada una de ellas” [...] “y que allí donde no llega la experiencia de los sentidos, el ser de las cosas que no se pueden ver ni tocar es todavía cognoscible para la inteligencia humana – a partir de la experiencia –, no, ciertamente, en virtud de que nuestras ideas lo capten directamente, sino en virtud de que ciertas ideas nuestras, en razón de su objeto mismo, van más allá de la experiencia y alcanzan las cosas invisibles en la relación de semejanza que las une con las cosas visibles (esto es lo que los tomistas llaman conocimiento por analogía)”¹⁰⁰.

Que el ser de las cosas no sea uno y el mismo en todas ellas, hace que el atributo “ente”, por convenir a realidades muy distintas, haya de ser el más flexible de todos los atributos. Respecto a esto, añade Millán-Puelles:

Tener ser – cada cual, a su modo y manera – es aquello en lo que todos los entes, sin ninguna excepción, coinciden, por diversos que sean entre sí. La analogía que conviene al concepto del ente “hace justicia” a todos, reconociéndole a cada uno lo que es suyo, sin incurrir en el abstraccionismo de igualarlos artificialmente¹⁰¹.

Es la analogía del ente lo que permite que nuestra inteligencia pueda captar el ser de las cosas invisibles, por su analogía con el ser de las cosas visibles:

Con el concepto análogo del ente la inteligencia humana se abre a toda realidad. Partiendo de este concepto, cabe ir a las diversas realidades para captarlas intelectivamente de un modo explícito y pormenorizado [...] El concepto analógico del ente es la sinopsis en la que el entendimiento humano se hace cargo, en un único acto, de todas las realidades¹⁰².

¹⁰⁰ J. Maritain, *op. cit.*, 24-25

¹⁰¹ A. Millán-Puelles, *op. cit.*, 32

¹⁰² *Op.cit.*, p. 32.

4. “el principio de causalidad es un principio «conocido de suyo», o por una intuición intelectual inmediata, que se impone en virtud de la evidencia intrínseca de los objetos de concepto, y cuyo alcance va más allá del mundo de la experiencia, porque las «causas» que este principio exige tienen unas *razones de ser* – no necesariamente encerradas en el mundo de la experiencia, como tampoco lo está el ser mismo –, reclamadas por las cosas en tanto que su *ser es contingente*”¹⁰³.

En este último punto, Maritain sostiene que el principio de causalidad que subyace en las proposiciones “todo lo que se mueve es movido por otro”; “todo lo que es contingente tiene una causa” y que “todo lo que es sin tener en sí toda la razón de su inteligibilidad es, por ello, inteligible por otra cosa”, no es ni un simple hábito mental, ni un “juicio sintético *a priori*” limitado al mundo de la experiencia. Por el contrario, en estas proposiciones, según el pensador francés, el predicado no está contenido en la noción del sujeto, pero el sujeto sí está contenido en la noción del predicado, no como parte intrínseca de su estructura, sino como sujeto propio, que es lo que los tomistas llaman una proposición conocida de suyo *per se secundo modo*. Por tanto, ser causado no forma parte de la definición de ser contingente, pero sí es una propiedad que tiene el ser contingente por sujeto propio.

¹⁰³ J. Maritain, *op. cit.*, pp. 25-26

Capítulo V

LA CRÍTICA DE ZUBIRI A LAS *QUINQUE VIAE*

§ 1. Introducción

Tal como hemos comentado en las primeras líneas de este trabajo, Zubiri, al igual que otros pensadores del siglo XX, somete su pensamiento a una cierta confrontación y discusión con el de Tomás de Aquino, pero con unos resultados muy distintos de los mostrados por otros filósofos, a pesar de esa mayor cercanía del pensamiento de Zubiri con el problema de Dios. En efecto, el filósofo vasco sostiene un reproche tan serio y profundo a las *quinque viae*, que, como conclusión de su propia argumentación, llega a considerarlas como vías imposibles o impracticables.

En la parte final de este trabajo trataré de mostrar las razones por las cuales la crítica zubiriana a la filosofía de Aquino supone, en parte, un reproche injustificado a dicho pensamiento, si nos atenemos a la propia estructura lógica que tienen las vías tomistas. Asimismo, también veremos que la crítica de Zubiri ha podido cerrar, hasta cierto punto, algunas posibilidades de integración de su propio pensamiento con otras corrientes filosóficas, limitando el alcance que podría haber tenido hasta ahora la doctrina de la religación. Objeto de esta investigación será, por tanto, desvelar algunos posibles puntos de conexión, hasta ahora ocultos, entre ambos modos de acceso a Dios separados en el tiempo por siete siglos.

Como prueba de ello, señalaré ahora tan sólo que la nueva *ratio entis* mencionada por Zubiri en su primera formulación de la doctrina de la religación –

recogida en su viejo ensayo de 1935 “En torno al problema de Dios” – permitió a su discípulo Julián Marías tan sólo seis años después, dejar apuntada la posibilidad de alojar la realidad divina en el ser a través de lo que el filósofo vasco denominó *metafísica regresiva*, que consiste en una *vuelta o regreso* a los entes ya conocidos para verlos a la luz de una nueva *ratio entis*¹⁰⁴. Esto supuso, ya entonces, señalar un posible camino hacia la integración de la vía de la religación con otras corrientes de pensamiento. No obstante, al final de nuestro trabajo podremos atisbar cómo esta nueva dialéctica ontológica evolucionará en el pensamiento maduro de Zubiri hacia una nueva etapa, definida por él mismo como “rigurosamente metafísica”, basada en la ulterioridad del ser frente a la realidad.

Por consiguiente, esta metafísica de lo real, que determina la filosofía madura de Zubiri, constituirá la base de la que partiremos para establecer un diálogo con el pensamiento de Tomás de Aquino. De esta suerte – ya lo adelanto – podremos ver una confluencia entre ambas corrientes de pensamiento en el punto de partida: la presencia trascendente de Dios en las cosas por ser manifestación suya. En cuanto a los términos de llegada – en las vías tomistas: Dios, ente supremo; y en la de la religación: Dios, realidad personal absolutamente absoluta – trataremos también de buscar su posible

¹⁰⁴ Julián Marías, discípulo de Zubiri en sus años universitarios, siempre guardó un nostálgico recuerdo de su entonces joven maestro, a pesar de tener con él, años después, “discrepancias filosóficas y algunas decepciones personales”. Cfr. *Entre dos siglos*, “El joven Zubiri”, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 1ª ed. pp. 521-524. Marías, en un ensayo fechado en 1941 titulado “Sobre la cuestión de Dios”, luego incluido en su libro *San Anselmo y el insensato*, comenta “un espléndido ensayo de mi maestro Zubiri titulado «En torno al problema de Dios»”, con estas precisas palabras: “[...] Dios no es una cosa más que *hay*, sino lo que *hace que haya*. Comprenderlo sería alojarlo en el ser – si esto es posible –, en una nueva *ratio entis*. Y esto haría problemático, en un sentido radical, el ser de las cosas, de los hombres, y la propia persona. Se plantearía, pues, el problema de la analogía en un sentido mucho más hondo que en Aristóteles. Esto es lo que Zubiri llama la *metafísica regresiva*, porque consiste en una *vuelta o regreso* a los entes ya conocidos para verlos a la luz de una nueva *ratio entis*. Entonces, y sólo entonces [...] desde esta *ratio entis* y desde la religación, por tanto, se puede intentar una demostración «discursiva» de la existencia y de los atributos de Dios. Esta demostración – agrega – no será el descubrimiento primario de Dios, pero significaría que Dios y el mundo se encuentran ligados «a causa del ser». El análisis de la existencia religada exige necesariamente la marcha del entendimiento hacia Dios. [...] En la religación, el hombre, cuyo ser es ser haciéndose, adquiere su libertad, su *relativo ser absoluto*: absoluto – explica Zubiri –, porque es *suyo*, relativo porque es *adquirido*.” J. Marías, *San Anselmo y el insensato*, *Obras IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 75.

integración. Ello nos permitirá poder formular nuevas preguntas. Así, de ser cierta la crítica zubiriana al pensamiento de Tomás de Aquino, ¿podría, acaso, ser afirmado lo mismo desde el pensamiento tomista?; es decir, desde las *quinque viae*, ¿es rechazable la vía de la religación zubiriana?; y de ser así ¿sería imposible, por tanto, la integración de los logros irrenunciables de ambas filosofías, que nos pudiera permitir una nueva y más profunda comprensión de las vías tomistas a través de la metafísica de lo real de Xavier Zubiri?

Antes de contestar a estas preguntas, habremos de analizar en el presente capítulo su crítica a las *quinque viae*, atendiendo a los propios razonamientos que la justifican. Pero observemos que la argumentación que hace Zubiri de su crítica a las vías tomistas no se nos ofrece tan rigurosa – al menos, a juicio de quien esto escribe – como la que sostuvo el filósofo vasco al hacer, desde una perspectiva más amplia, su crítica a la metafísica occidental – en la cual queda también enmarcada la filosofía tomista –. En esta última crítica, planteada en sus dos obras más importantes publicadas en vida – *Sobre la esencia* de 1962, y la trilogía de la inteligencia, poco antes de su fallecimiento – nuestro pensador sostiene que la metafísica occidental ha incurrido en lo que denomina la *entificación de la realidad*, la consiguiente *entificación de Dios* y la *logificación de la inteligencia*. Además de estas dos obras, su crítica a la metafísica occidental fue también expuesta por nuestro filósofo, con rigor y de forma muy precisa, en varios cursos orales dictados a mediados de la década de los años sesenta del pasado siglo. Pero la profundidad de sus planteamientos, no se percibe, sin embargo, en la crítica que sostuvo a las *quinquae viae*, publicada parcialmente por primera vez, como a continuación veremos, en su primer libro póstumo *El hombre y Dios*¹⁰⁵. Tras su estudio,

¹⁰⁵ La trilogía sobre la intelección humana fue publicada por Zubiri, en el seno de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, en los siguientes tres volúmenes: *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1980; *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982; *Inteligencia y Razón*,

trataremos de buscar, en el capítulo siguiente, alguna de las causas de este contraste del rigor intelectual que, bajo mi criterio, se percibe en ambas argumentaciones.

Como ya ha sido indicado, la crítica de Zubiri a las vías tomistas está recogida en la segunda parte de *El hombre y Dios*, primer libro del filósofo vasco editado póstumamente en 1984. En esta obra, nuestro pensador trata de fijar un punto de partida que permita estudiar lo que él denomina el problema de Dios o problema de la constitutiva religación del hombre al poder de lo real, que ya hemos tratado en los tres primeros capítulos de este trabajo. Pues bien, en este libro Zubiri deja asentada una base de discusión entre las llamadas vías clásicas que tratan de probar la existencia de Dios – entre ellas, dentro de las vías cósmicas, las *quinquae viae* – y la vía de la religación que seguidamente propone. De esta discusión, Zubiri hace depender el carácter mismo de lo que sea para cada hombre Dios y de su modo de acceder a Él.

Pero recordemos que a Zubiri le sobrevino súbitamente la muerte cuando estaba redactando esta obra, que quedó, por tanto, inconclusa y que hubiera sido la primera de la trilogía «El problema teológico del hombre» que tenía proyectado publicar. Además, respecto a ello, es necesario hacer una importante consideración: hasta hace muy pocos años, *El hombre y Dios* ha resultado ser un libro incompleto. En efecto, la nueva edición de esta obra de 2012, y muy recientemente, la publicación de *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, de 2015, recogen por vez primera todos los textos

Madrid, Alianza Editorial, 1983. Así mismo, un amplio esbozo de lo desarrollado en esta trilogía se encuentra en el curso titulado “Sobre la realidad”, dictado por nuestro filósofo en 1966 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, y en su artículo “Notas sobre la inteligencia humana”, publicado por Zubiri entre 1967 y 1968 (Cfr. X. Zubiri, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, año?). Por último, la exposición más clara de su crítica al fundamento básico del pensamiento occidental se encuentra en el curso oral que dictó entre 1969 y 1970 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones titulado “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental”, que ha sido editado póstumamente por la Fundación Xavier Zubiri en 1994. En la presentación de este libro, Antonio Pintor Ramos afirma que “el presente curso es el desarrollo detallado de esa “entificación” de la realidad y de la consiguiente “logificación” de la inteligencia, que conforman la antítesis frente a la cual Zubiri despliega su filosofía madura” (X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1994, presentación de Antonio Pintor-Ramos, p.iii)

que dejó escritos Zubiri relacionados con su crítica a las vías cósmicas y antropológicas que tratan de demostrar la existencia de Dios, así como otros textos de nuestro pensador que tratan sobre el problema de la realidad divina. Y ello se debe a que la primera edición de esta obra, publicada como es sabido por Ignacio Ellacuría, recogió tan solo parcialmente algunos de los textos que su autor dejó escritos sobre este tema.¹⁰⁶

Por consiguiente, la relevancia de estas dos últimas ediciones es extraordinaria, pues en lo referente a la crítica de Zubiri a las *quinquae viae*, contamos por primera vez, como ya se ha dicho, con la publicación íntegra de los tres textos donde viene recogida, que paso a enumerar a continuación: el que ya fue dado a conocer en la primera edición de *El hombre y Dios* como único de su segunda parte –inconcluso y carente de título, redactado entre 1971 y 1973–; y otros dos, pertenecientes respectivamente a dos cursos dictados por el filósofo vasco, uno de ellos en 1971 en Madrid titulado “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo” – publicado íntegramente por primera vez en la edición citada de 2015 – y otro en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en 1973, titulado “El problema teológico del hombre: El hombre y Dios” y denominado por el editor “curso de Roma” porque allí fue impartido – texto inédito hasta la nueva edición de *El hombre y Dios* de 2012 –. Estos textos de Zubiri, recientemente publicados, permitirán sin duda alguna al lector actual, comparar libremente sus diferencias y «sacar sus propias conclusiones», como tan acertadamente señala el editor ¹⁰⁷. Analizaremos, por tanto, a continuación, la crítica de Zubiri a las

¹⁰⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios, nueva edición*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2012 y X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2015, 1ª ed.

¹⁰⁷ Las nuevas ediciones de *El hombre y Dios*, de 2012, y *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, de 2015, que reproducen íntegramente los textos dejados por el filósofo, hacen obsoletas las ediciones anteriores de los libros anteriormente publicados por la Fundación con los títulos *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, 1984); *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Alianza Editorial, 1993) y *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Alianza Editorial, 1997), tal y como manifiestan Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa, editores del curso de 1971. Asimismo, cinco cursos más sobre el problema de Dios impartió Zubiri con anterioridad a los dos que ha mencionado como más relevantes, la mayoría de ellos a lo largo de la década de los años sesenta del

quinquae viae para confrontarla en el siguiente capítulo con las formulaciones de los argumentos de santo Tomás.

§ 2. La crítica de Zubiri a las vías tomistas: sus puntos de partida y de llegada no resultan satisfactorios

En la segunda parte de *El hombre y Dios*, estudia Zubiri la realidad divina, un problema que, a su juicio, abarca diversas cuestiones:

En primer lugar, ¿cuál es la base sobre la que inquirir y discurrir? En segundo lugar, ¿está intelectivamente justificada la realidad de Dios? Tercero, y finalmente, será preciso esclarecer algunos caracteres de su presunta realidad (HD, 135).

Vemos cómo, para el filósofo vasco, el punto de partida para el estudio de la realidad de Dios reside en la determinación de la base sobre la que inquirir y discurrir dicha cuestión, porque de ella dependerá “el carácter mismo de lo que es para nosotros el fundamento del poder de lo real” (HD, 135).

Es precisamente la fijación de este punto de partida lo que ha de servirnos como base para profundizar en el problema de Dios, donde Zubiri formula su crítica a las famosas cinco vías tomistas de la existencia de Dios, declarando ya desde su inicio que

pasado siglo, los cuales constituyeron el primer apunte de la “trilogía teologal”, que le permitió desarrollar más plenamente el problema de Dios en los años posteriores. Así, entre los años 1948 y 1949 Zubiri dictó un largo curso titulado “El problema de Dios” En 1965 Zubiri aborda filosóficamente el tema de las religiones en dos cursos, uno en Madrid – “El problema filosófico de la Historia de las religiones” – y otro mas breve en Barcelona – “El problema de Dios en la historia de las religiones” –. Posteriormente, en otro curso titulado “El hombre y el problema de Dios”, del año 1968, aparece de nuevo no solamente el tema de la religión, sino también varias referencias a la historia de las religiones como problema filosófico y teológico. Finalmente, el curso “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología,” impartido en 1967, concluye sus referencias a la historia de las religiones con el cristianismo.

Sin embargo, no me parece el mejor camino para lo que nos proponemos, porque no parecen ser satisfactorios ni el punto de partida ni el punto de llegada de esa célebre argumentación (HD, 136).

Zubiri reprocha al Aquinate el no diferenciar en su punto de partida, en el orden de los hechos, entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos. Y pasa enseguida a analizar cada una de las vías para tratar de demostrar que lo que son para santo Tomás hechos cósmicos inconcisos, no lo son en realidad, sino más bien al contrario, una interpretación metafísica de la realidad sensible:

En las cinco vías hemos tenido que hacer siempre la salvedad de las acciones humanas. La visión del hombre como mera *res naturalis*, esto es, el no hacerse cuestión de la posición del hombre en el cosmos en cuanto res (aún sin entrar en otros aspectos del hombre), es una visión metafísica más que discutible. Y es que la base de la discusión de santo Tomás no son los hechos sino la metafísica de Aristóteles, que es para santo Tomás la Razón misma en cuanto tal. A fuerza de considerarla como la metafísica del sentido común se acaba por identificarla con los hechos, con lo dado. Pero esta identificación falla, según acabo de decirlo, hasta por omisión. La metafísica de Aristóteles ni es de sentido común ni es un dato de la experiencia. Es una insuficiencia radical en el punto de partida de la cuestión (HD, 138-139).

Para analizar con todo detalle la crítica que nuestro pensador sostiene sobre dichas demostraciones, veremos, en primer lugar, cómo el punto de partida del proceso argumentativo de las vías, no es, a juicio de Zubiri, satisfactorio.

Recordemos que la *prima via* parte del movimiento. Pero, a juicio de Zubiri, el hecho al que se refiere santo Tomás no es el movimiento como cambio cósmico:

Para santo Tomás, el movimiento es, como para Aristóteles, un estado del ente móvil que consiste en el paso de potencia a acto. Éste es el “hecho” sobre el que se apoya la *prima via* de santo Tomás. Ahora bien, esto no es ni puede ser un hecho: es una interpretación de la realidad del movimiento. Y todo lo que el nudo hecho del movimiento tiene de inconcuso, tiene de problemática aquella interpretación aristotélica. No pasa de ser una de las posibles concepciones del movimiento entre otras: el puro hecho del movimiento, en efecto, no es sin más un “estado” del móvil, ni es formalmente un paso de la potencia al acto. No es que yo diga que el argumento no concluye, sino que su punto de partida no es ni firme ni manifiesto (HD, 136).

La *secunda via* parte de la causa eficiente; ante la cual Zubiri se pregunta:

Pero ¿es ésta una verdad de hecho? Porque si se prescinde de las acciones humanas, ¿puede ponerse un sólo ejemplo de causalidad eficiente dado en la experiencia cósmica? Sucesiones, incluso regulares, todas las que se quiera. Pero ¿causación eficiente? La causación eficiente es sólo una interpretación de la experiencia (HD, 137).

La *tertia via* se funda en la consideración de lo posible y de lo necesario; pero ante el hecho de la no necesidad de la realidad de lo que se corrompe, Zubiri se pregunta:

Pero ¿es así? Lo sería tan sólo si la generación y la corrupción no fueran en sí mismas algo necesario en la naturaleza. Ahora bien, esta necesidad ciertamente no nos está dada en la experiencia. Pero la experiencia tampoco nos da lo contingente. La experiencia muestra tan sólo y formalmente “lo que es”, muestra que las cosas “son así” y nada más. Lo posible y lo necesario no son un hecho dado en la experiencia (HD, 137).

La *cuarta via* se refiere a los grados de perfección, ante la cual Zubiri formula la siguiente crítica:

Si, una vez más, se prescinde de la realidad humana, ¿es verdad que la experiencia nos da de hecho distintos grados de ser? No sólo esto, sino que el que los grados inferiores se funden en los superiores y por tanto presupongan éstos, es algo asaz problemático. Tendríamos que enfrentarnos con la posibilidad de una evolución que hiciera florecer lo superior desde lo inferior. Con ello resulta más que problemática la idea del grado de entidad. En estas condiciones no puede hablarse de los grados del ser como de un hecho que pueda servir de punto de partida para probar la existencia de Dios (HD, 137-138).

Finalmente, la *quinta via* parte del hecho de que en la naturaleza hay un orden de finalidad, pero ante él Zubiri se pregunta:

Pero ¿es esto un hecho? Las acciones humanas tienen, al menos parcialmente, una finalidad. Pero ¿el cosmos físico? Hay en él una cierta convergencia entre sus

procesos. Pero la “convergencia” de procesos cósmicos ¿es una “ordenación” formal? Esto no es un hecho inmediato sino una teoría, todo lo verdadera que se quiera, pero una teoría (HD, 138).

Pero además, para Zubiri, no sólo es insatisfactorio el punto de partida de estas demostraciones, sino también su punto de llegada, pues, aunque pudieran ser admitidas las cinco vías tomistas, habría que probar, en primer lugar, que el término a que conducen cada una de ellas sea el mismo y único ente y, en segundo lugar, quedaría por probar que ese único ente es justamente Dios:

Ante todo, la primera vía conduce a un primer motor inmóvil; la segunda, a una primera causa eficiente; la tercera, al primer ente necesario; la cuarta, a un ente en la plenitud de la entidad; la quinta, a una inteligencia suprema. Pero estas cinco “primariedades” ¿se identifican entre sí en un mismo ente? Habría que probarlo.

Además, aún supuesto que se probara, ¿significa esto que se ha probado sin más que ese ente supremo sea *formalmente* Dios, lo que entendemos por Dios? Quedaría por probar que dicho ente es justo Dios (HD, 139).

Zubiri sostiene que Duns Escoto lo vio así con toda claridad en la prueba de la existencia de Dios por él propuesta, que parte no de los hechos cósmicos, como santo Tomás, sino de los entes finitos sensibles. No obstante, según Zubiri, ambas pruebas no son suficientes:

Una vez más, en el punto de llegada de estas argumentaciones nos encontramos en Escoto, al igual que en santo Tomás, con un ente supremo. Pero este ente ¿es Dios? Esta es la cuestión que siempre queda en pie (HD, 140).

Por tanto, para Zubiri las vías cósmicas no son vías adecuadas para llegar a Dios:

Ni por su punto de partida ni por su punto de llegada, parece ser la estructura cósmica (entiéndasela al modo de santo Tomás o al de Escoto), la vía adecuada para la fundamentación de la existencia de Dios (HD, 140-141).

Y la cuestión esencial reside en que, conforme con lo que dice Zubiri, parece no haber posibilidad alguna de fusión o integración de su filosofía con la de Tomás de

Aquino. En primer lugar, porque, para Zubiri, la base misma de la discusión del problema de Dios es la experiencia religante al poder de lo real, en virtud de la cual, Dios tiene que ser el fundamento del poder de lo real, último, posibilitante e impelente, al cual no llegan las vías cósmicas, por llegar estas sólo a un Dios último:

Dios no es sólo una causa primera, un primer motor inmóvil, etc. A un Dios así, nadie le dirigiría una plegaria, una oración. La célebre exclamación “*tu causa causarum miserere mei*” (oh tú, causa de las causas, compadécete de mí) carece de sentido formalmente teologal. La vía que hemos emprendido evita *a limine* la disociación entre la ultimidad por un lado y la posibilitación e impelencia por otro, precisamente porque el poder de lo real tiene a una y formalmente estos tres momentos: es la idea de un Dios en tanto que Dios (HD, 148).

Y en segundo lugar, como ya sabemos, la crítica zubiriana a las *quinque viae* se inscribe en el marco más amplio de su crítica de la metafísica tomista, que alcanza también de alguna manera a la metafísica occidental, por haber incurrido en lo que él mismo denomina la “*entificación* de la realidad”:

Este Dios ha de ser una realidad suprema, pero no ente supremo. La identificación de lo que es real con el ente, es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación de la realidad*. Las cosas no son entes más que si tienen ser. Ahora bien, ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. La ulterioridad es justo el sentido de este “de”. Por consiguiente, no se identifican formalmente realidad y entidad. Antes de ser entes, y precisamente para poder serlo, las cosas empiezan por ser reales (HD, 148-149).

Y Zubiri critica cómo la “*entificación* de la realidad” lleva consecuentemente a la “*entificación* de Dios”, que es el error de fondo en el que incurren las vías tomistas y también la vía escotista de la existencia de Dios:

El fundamento del ser es la realidad. Y esto es más verdad aún, si cabe, tratándose de la realidad de Dios. Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es ente divino; es *realidad* suprema. El grave supuesto común a santo Tomás y a Duns Escoto, a que aludía más arriba, es justo esta entificación de la realidad y, por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; sólo lo tienen las cosas

mundanales, las cuales por ser “ya” reales, “son” en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante e impelente (HD, 149).

Para Zubiri, este error consistente en la “*entificación* de la realidad” tiene su origen en lo que llama “la *logificación* de la inteligencia”, es decir, en la escisión injustificada del sentir y el inteligir. La realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee. De ahí que deba hablarse de diversos tipos de intelección de tipo auditivo, de tipo táctil, de tipo direccional. Zubiri critica el haber tomado como estructura de la inteligencia humana lo que no es más que el tipo de intelección visual. Esta es la razón por la cual elaboró una teoría de la “inteligencia sentiente” en todos sus modos, a la que ya hemos hecho referencia en el capítulo I de este trabajo¹⁰⁸

¹⁰⁸ Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1994, 1ª ed. pp. 321-345, y lo que constituye la obra capital de Zubiri: su célebre trilogía *Inteligencia sentiente*, formada por *Inteligencia y realidad* (aparecida originalmente bajo el título común *Inteligencia sentiente*, en, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, 1ª ed.), *Inteligencia y Logos* (Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, 1ª ed.) e *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, 1ª ed.)

Capítulo VI

CONFRONTACIÓN DE LA CRÍTICA ZUBIRIANA CON LAS FORMULACIONES DE LOS ARGUMENTOS DE SANTO TOMÁS Y LA ESTRUCTURA DEMOSTRATIVA DE LAS *QUINQUE VIAE*

§ 1. Introducción

Como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, contamos por primera vez desde el año 2015 con la publicación íntegra de los tres textos de Zubiri que recogen su crítica a las vías clásicas que tratan de demostrar la existencia de Dios, entre ellas las *quinquae viae*. En dichos textos, no deja de sorprender la brevedad de la discusión que mantiene el filósofo vasco con dichas pruebas demostrativas, así como su argumentación, que, escasamente desarrollada, apenas ocupa unos contados párrafos. Esto nos invita a detenernos nuevamente en estos tres textos, para determinar su procedencia y tratar de saber de qué modo fueron escritos.

En primer lugar, mencionaremos el texto que recoge la transcripción de las lecciones impartidas en Madrid en el curso de 1971, ya que parece ser el más antiguo de los tres, recordemos que titulado “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo”. En este texto, como sabemos inédito hasta 2015, viene recogida una brevísima crítica de Zubiri únicamente referida a las *quinquae viae*, que ocupa menos de tres páginas. Según afirma el editor, el texto íntegro de este curso ha sido completado con algunas otras páginas mecanografiadas por Zubiri que reelaboran lo expuesto en algunas de sus lecciones, posteriormente contrastado con las fichas que el filósofo vasco llevó consigo para dictarlo y con su grabación digitalizada.

El segundo texto, recientemente publicado, que también recoge la crítica de Zubiri a las vías tomistas, reúne las transcripciones de las lecciones que dictó en el

“curso de Roma” de 1973, que pudo llegar a revisar y a las que incorporó algunas modificaciones. En este texto, como ya sabemos inédito hasta la nueva edición de *El hombre y Dios* de 2012, el filósofo vasco extendió también su crítica a las denominadas vías antropológicas – a diferencia del anterior de 1971 –, siendo la brevedad de su argumentación similar en ambos.

Por último, nos queda por comentar el texto mecanografiado, inconcluso, sin título y fecha, que fue el publicado como segunda parte en la primera edición de *El hombre y Dios* de 1984. Este texto, según estimación del editor, fue probablemente escrito entre 1971 y 1973 y utilizado por Zubiri en sus lecciones del curso de Roma¹⁰⁹.

Estamos, por tanto, ante una brevísima crítica de las *quinquae viae*, dada a conocer por Zubiri en la intimidad de un aula, en el transcurso de unas lecciones de dos cursos orales dictados en 1971 y 1973 respectivamente, y que utilizó el filósofo vasco para dar paso – “de forma aparentemente petulante”, según él mismo afirma – al planteamiento minucioso de la vía de la religación que propuso a continuación¹¹⁰.

Pues bien, creo que ahora conviene recordar que el único curso oral que Zubiri decidió publicar en vida fue “Cinco Lecciones de Filosofía”, tan sólo unos meses después de ser impartido en 1963, reimpresso varias veces en vida de su autor, quien llegó incluso a escribir un prólogo en 1980 para una de sus ediciones por seguir

¹⁰⁹ Las ediciones citadas de los dos últimos libros de Zubiri publicados por la Fundación que lleva su nombre, son las siguientes: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2015, 1ª ed. En este libro únicamente critica Zubiri a las vías tomistas, recogida en las páginas 102 a 105 (lecciones impartidas el 28 de enero y el 1 de febrero de 1971). Para su comprensión, léanse las palabras de presentación de los editores, Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa (pp. VII a XV) y *El hombre y Dios, nueva edición*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2012. La crítica del filósofo vasco a las vías cósmicas y antropológicas está recogida en las páginas 135 a 145 (transcripción del texto mecanografiado sin título al que nos hemos referido) y páginas 443 a 456 (quinta lección del “curso de Roma” dictada el 13 de noviembre de 1973 en su primera hora). También es recomendable la lectura de las palabras de presentación de su editor, Esteban Vargas Abarzúa (pp. VII-XIV).

¹¹⁰ Al final de la quinta lección del curso de Roma, dictada por Zubiri el 13 de noviembre de 1973, en su primera hora, dijo textualmente: “Dicho así de una manera, como ustedes ven, rápida y aparentemente petulante, esta discusión dialéctica le hace por lo menos a uno pensar que sería posible y necesario intentar una vía más amplia y más integral. Modestamente pienso que esa vía es justamente la *vía de la religación*.” (X. Zubiri, *El hombre y Dios, nueva edición*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri 2012, pp. 455-456).

considerándolo, diecisiete años después, un libro “vivo y filosóficamente válido (CLF, XX). Pero con el resto de sus cursos orales Zubiri no lo hizo así, quizá por el rigor que siempre tuvo a la hora de publicar sus escritos, como bien lo confirman, a mi parecer, los dos hechos que paso a enumerar a continuación.

El primero de ellos, el criterio que parece que mantuvo Zubiri durante largo tiempo –dado a conocer por Ignacio Ellacuría– de rechazar la publicación de sus textos, hasta el extremo de llegar a pensar en la destrucción de todos aquellos que no hubiera podido revisar de forma íntegra¹¹¹. A este hecho podemos añadir el de los pocos libros que el filósofo vasco llegó a publicar en vida, distanciados por lapsos de tiempo próximos a los veinte años. En efecto, su primer libro fue su tesis doctoral, dirigida por Ortega, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, del que Zubiri se fue alejando intelectualmente con el paso del tiempo. Este libro se publicó una sola vez, en 1923, con carácter privado y fines exclusivamente académicos, pero que, sin embargo, conviene incluirlo en el elenco de sus obras por tratarse del primer libro dedicado a la fenomenología en un idioma distinto del alemán, que marcó el punto de partida de la filosofía zubiriana¹¹². Transcurridos algo más de veinte años apareció el segundo libro, *Naturaleza, Historia, Dios*. En 1962, justo dieciocho años después del anterior, publicó el tercero, *Sobre la esencia*, seguido de *Cinco lecciones de filosofía*, que ya hemos comentado. Ya al final de su vida, en 1980, publicó el primer volumen de su trilogía

¹¹¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, primera edición. En sus palabras de presentación – p. xi y xii – Ignacio Ellacuría dice: “Respecto de la publicación de sus inéditos Zubiri pasó por distintas fases. La primera fue de rechazo absoluto a que se publicara nada después de su muerte, que él no hubiera podido revisar hasta en sus últimos detalles. Mas aún, llegó a pensar que lo mejor sería ordenar que todo lo inédito se destruyera, una vez que él muriese. Esta decisión se debía a dos causas principales: Zubiri desconfiaba mucho desde un punto de vista crítico de lo que había escrito antes de 1962, donde con *Sobre la esencia* fija las líneas maestras de su metafísica y, al mismo tiempo, Zubiri se preocupaba sobremanera del rigor, la exactitud y la precisión, a la par que pensaba que «su» pensamiento no era el que había desarrollado a lo largo de su vida sino al que había llegado tras penosísimos esfuerzos después de muchos años de trabajo”

¹¹² Editada por segunda vez su tesis doctoral en el libro X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)* Madrid, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, 1999, así lo expresa Antonio Pintor-Ramos, responsable de esta edición.

Inteligencia sentiente, seguido poco después de los otros dos: en 1982, *Inteligencia y logos*, y en 1983, el año de su fallecimiento, *Inteligencia y razón*¹¹³.

Esta rápida visión de su muy escasa producción publicada en vida, nos pone también de manifiesto que únicamente son cuatro los textos fundamentales que Zubiri llegó a publicar sobre el problema de Dios, uno de los temas que más le preocuparon desde su juventud. Se trata de cuatro importantes estudios sobre la realidad divina, los tres primeros incluidos en su libro *Naturaleza, Historia, Dios* – “En torno al problema de Dios”, aparecido originariamente en la *Revista de Occidente* en diciembre de 1935; “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” e “Introducción al problema de Dios” – y un cuarto texto, de 1975, publicado en el volumen colectivo *Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner*, con el título “El problema teologal del hombre”¹¹⁴.

Pues bien, reparemos en que su escasa obra publicada realza, desde luego, la importancia de los cuatro trabajos que acabamos de enumerar¹¹⁵. Así, fácilmente lo

¹¹³ Ha de considerarse que la mayoría de los libros del filósofo vasco han sido publicados póstumamente por la Fundación Xavier Zubiri. En la actualidad, el conjunto de su obra consta de veintiocho volúmenes, frente a los tan solo seis publicados a su fallecimiento.

¹¹⁴ El artículo “El problema teologal del hombre” fue redactado por Zubiri como introducción a los tres volúmenes en los que pensaba exponer el problema teologal del hombre y que luego publicó en el libro colectivo citado, cuyo editor fue Antonio Vargas Machuca (Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 55-64). Para su redacción, Zubiri reelaboró principalmente la introducción del “Curso de Roma”, tal y como indica Esteban Vargas Abarzúa en su presentación de la nueva edición de 2012 de *El hombre y Dios*.

¹¹⁵ Tras su estudio “En torno al problema de Dios” de 1935, Zubiri publicó “Note sur la Philosophie de la Religion”, en *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris* (1937, t. 28, núm. 10, pp. 333-341) con motivo de un curso impartido en dicho Instituto; y un breve texto titulado “A la mémoire du P. Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique”, publicado en *Chroniques du Foyer des Étudiants Catholiques* (1938, núm. 9, pp. 3-7) trabajos que apenas han resultado accesibles hasta su nueva y reciente publicación en el libro, X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2002. En cuanto a los dos ensayos mencionados, también publicados en *Naturaleza, Historia, Dios* – “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” e “Introducción al problema de Dios” – en el prólogo a la traducción inglesa Zubiri indica respecto del primero de ellos, que “no estará de mas recordar que es un estudio esencialmente histórico. Su contenido propiamente teológico ha sido después más precisamente desarrollado en mis cursos profesados en la Sociedad de Estudios y Publicaciones” Por otra parte, Julián Marías, discípulo de Zubiri desde que inició sus estudios universitarios, dedica a este último estudio las siguientes palabras: “En 1944 publicó Zubiri *Naturaleza, Historia, Dios* – una espléndida colección de ensayos que comenté con entusiasmo, el libro que prefiero entre todos los suyos – El trabajo final “El ser sobrenatural”, me parece un admirable estudio teológico, con asombroso conocimiento de la teología de San Pablo y de los Padres de la Iglesia, sobre todo griegos; al final de su vida le propuse a Zubiri hacer una edición separada, para que pudiera aprovecharse en todo su valor” (J. Marías, *Entre dos siglos*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 1ª ed. “El

podremos ver, si comparamos el contenido de su primer estudio “En torno al problema de Dios” – publicado en 1935 – con el del último que nuestro autor publicó en vida sobre este tema – “El problema teológico del hombre”, de 1975 – pues las diferencias de ambos textos nos permitirá observar el desarrollo conceptual de la idea de la religión en un lapso de tiempo de cuarenta años, una considerable distancia temporal que abarca casi toda la vida de nuestro pensador¹¹⁶.

Por consiguiente, observemos, pues, cómo en la escasa obra que Zubiri llegó a publicar no viene recogida su crítica a las vías clásicas que tratan de probar la existencia de Dios, sino que será en los dos cursos ya mencionados – “El problema teológico del hombre: Dios religión, cristianismo” de 1971, y el curso de Roma de 1973 – donde aparece su apresurada crítica a las *quinquae viae*, cursos que, al igual que todos los suyos, con la excepción antes señalada, Zubiri nunca publicó¹¹⁷. Diez años después, en 1983, Zubiri empezó a redactar como libro el “Curso de Roma”, poniéndole el título de *El hombre y Dios*. Su súbita muerte le impidió terminarlo, llegando a escribir poco más que la primera parte dedicada a la realidad humana. Esta parte constituye, por tanto, el último texto escrito por Zubiri, que fue publicado, junto con otros suyos, póstumamente, en la primera edición del libro *El hombre y Dios*.

Pues bien, una vez comentados los tres textos que recogen la brevísima crítica de Zubiri a las *quinquae viae*, y la forma en la que el filósofo vasco la dio a conocer, no

joven Zubiri”, pp. 521-524) En cuanto al ensayo “Introducción al problema de Dios”, en una nota a la quinta edición de su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, señala Zubiri: “Únicamente me he permitido añadir a la tercera parte un nuevo capítulo [...] Es en gran parte una lección dada hace más de quince años, que permitirá situar en su exacta perspectiva el problema tratado en los capítulos En torno al problema de Dios y El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Por último, Zubiri publicó en 1980 “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, lección pronunciada en la Universidad de Deusto con motivo de su investidura como Doctor honoris causa en Teología por dicha universidad, aparecida también en la revista *Estudios eclesiásticos* (núms. 216-217, 1981, pp. 41-59)

¹¹⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, novena edición, prólogo a la traducción inglesa, p. 9.

¹¹⁷ *Op. cit.* prólogo a la traducción inglesa, p.10. La importancia de estos dos cursos, que bien pudieron ser considerados por el mismo Zubiri como definitivos, ha sido también resaltada por el filósofo vasco en las palabras finales del estudio ya mencionado “El problema teológico del hombre” de 1975.

nos queda ya más que confrontarla con las formulaciones de los argumentos de santo Tomás.

Por último, interesa destacar que el filósofo vasco, en su crítica a las vías cósmicas y antropológicas, se fija tan sólo en aquellas que considera han tenido más peso en la historia de la filosofía. Ello hace que incluyamos, como apéndice de este capítulo, la crítica que hace a la prueba moral kantiana de la existencia de Dios, dentro de las vías antropológicas. De esta suerte podremos comprobar hasta qué punto es similar la fundamentación de sus críticas a ambas corrientes de pensamiento – Tomás de Aquino y Kant – al estar basadas, no en que su argumentación no sea concluyente – como bien pronto trata de aclarar –, sino porque, al no considerar su punto de partida satisfactorio, queda también condicionado, según Zubiri, el carácter del Dios al que pretenden llegar.

§ 2. Confrontación de la crítica zubiriana con la estructura demostrativa de las

quinquae viae

Rogelio Rovira, en un ensayo filosófico publicado en el año 2005, analiza detenidamente las razones expuestas por Zubiri para justificar su severa crítica a las *quinque viae*, sometiéndolas a una confrontación con las formulaciones de los argumentos efectivamente ofrecidas por Tomás de Aquino. Para ello, toma como base el análisis contenido en otro ensayo filosófico suyo, publicado quince años antes que el anterior, en el que expone de forma meticulosa el principio metafísico fundamental de las vías tomistas y la estructura demostrativa de estas pruebas, “tomando – dice Rovira

– como hilo conductor el examen de la forma externa común de estos razonamientos”¹¹⁸.

Por tratarse de dos ensayos que, desvelando la propia estructura lógica de las *quinque viae*, tratan de realizar, de forma novedosa y por vez primera, una seria confrontación entre la censura de Zubiri a las vías tomistas y las argumentaciones de santo Tomás, este capítulo estará basado íntegramente en ellos. Asimismo, los ensayos filosóficos citados, al desvelarnos, como queda dicho, la estructura demostrativa de las vías tomistas, constituyen, a mi juicio, un paso filosófico decisivo y de grandes consecuencias, al aportarnos los instrumentos intelectuales adecuados que han de servirnos de base en nuestro intento de integrar y fusionar las filosofías de estos dos pensadores, que es, como ya sabemos, el objeto principal de este trabajo.

En primer lugar, en ambos ensayos se pone de manifiesto la excesiva brevedad y concisión en la formulación de las vías tomistas, que no hacen más que ocultar la propia estructura argumentativa en que se apoyan cada una de ellas. En efecto, los razonamientos ofrecidos por Tomás de Aquino, por omisión de ciertos pasos que se dan por supuestos, no quedan debidamente justificados si nos atenemos a las exigencias que debe cumplir toda obra filosófica. Desde este punto de vista, “estas omisiones hacen, en verdad, plausibles los reproches zubirianos”¹¹⁹.

Pero, al mismo tiempo, esta extremada brevedad en la formulación de las *quinque viae*, recogida en el cuerpo del artículo tercero de la cuestión segunda de la primera parte de la *Summa theologiae*, queda plenamente justificada si reparamos en que se trata de una obra de “teología de la fe”, dedicada a transmitir las verdades que

¹¹⁸ Los ensayos filosóficos referidos de Rogelio Rovira son los siguientes: , “Las «quinque viae» ante la crítica de Zubiri” *Aquinas*, XLVIII (2005), pp. 551-568 y “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios”, *Espíritu* XXXIX (1990) pp. 59-80.

¹¹⁹ R. Rovira, “Las «quinque viae» ante la crítica de Zubiri”, p.554

pertenecen a la religión cristiana, de modo que el Aquinate no tenía por qué ser más explícito en su formulación.

Asimismo, es importante observar cómo esta extremada concisión en la formulación de las vías – plenamente justificada, como hemos señalado, en una obra que transmite la verdad revelada – suele ser causa de un ocultamiento de sus fundamentos y de la riqueza conceptual que encierran, lo que dificulta la plena comprensión de las *quinque viae* al quedar encubierta su estructura demostrativa. En definitiva, estos célebres razonamientos aparecen ante nosotros “como ráfagas de luz – tan fuertes, que a veces nos ciegan – que quieren iluminar súbitamente el camino que lleva de la contemplación del mundo al convencimiento de la existencia de Dios”¹²⁰, deslumbramiento que podría justificar, en parte, la precipitación de Zubiri a la hora de formular su crítica a las *quinque viae*, como luego veremos.

A la vista de estas consideraciones previas referentes a la formulación de las vías, realizaremos una confrontación entre la censura de Zubiri y las argumentaciones de Tomás de Aquino, tanto en el punto de partida como en el punto de llegada de las vías tomistas, que es precisamente como el pensador vasco estructura su crítica.

§ 3. El punto de partida de las vías tomistas: la distinción entre fenómeno y hecho

En el punto de partida de las *quinque viae*, existe una importante distinción entre “fenómeno” y “hecho” que Tomás de Aquino sólo ha dejado entrever en la formulación de la última vía, pero que habría que aplicar también en la exposición de los puntos de partida de las cuatro vías restantes.

¹²⁰ R. Rovira, “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios” p. 59.

Como es sabido, el punto de partida de la quinta vía consiste en que la ordenación a fines es un rasgo universal de los seres del mundo carentes de conocimiento, que se conoce por experiencia. Ahora bien, esta tendencia a fines que podemos percibir en el comportamiento de los cuerpos naturales, no puede ser explicada bajo la suposición de que semejante comportamiento se deba al azar, el cual no es ni un fenómeno ni una mera apariencia, sino un hecho. Es justamente lo que dice Tomás de Aquino de los seres del mundo, cuando afirma que “es evidente (*patet*) que llegan al fin no por azar, sino intencionadamente.” (S.Th., 1, q. 2 , a. 3)

Franz Brentano, en su libro *Sobre la existencia de Dios*, expone minuciosamente la “prueba teleológica”, que es como denomina a la quinta vía tomista, afirmando la realidad (*Wirklichkeit*) de la teleología frente a su consideración como mero fenómeno; es decir, con exactitud el filósofo alemán se ajusta fielmente a lo ya dicho, defendiendo la hipótesis del entendimiento frente a la hipótesis del azar. Brentano nos pone de manifiesto que su defensa de la prueba teleológica como hecho real, podría ser aplicada a las cuatro vías tomistas restantes¹²¹.

La ordenación final de las cosas es, para Tomás de Aquino, un hecho real y, como tal, también podemos decir de ella que es indubitavelmente aparente. Ahora bien, a partir de esta consideración, el Aquinate pone de manifiesto un hecho perfectamente comprobable, que consiste en que no quedaría descrita adecuadamente la ordenación teleológica de los seres del mundo, si se considera dicha ordenación, tan real como aparente, solo como una mera apariencia. Es decir, la indubitavelmente aparente ordenación a fines, no es, para santo Tomás, meramente aparente. Por tanto, podría discutirse si la ordenación final de las cosas puede ser considerada como interpretación

¹²¹ Franz Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, Madrid, Editorial Rialp, 1979. Traducción de Antonio Millán-Puelles.

de un fenómeno o de un hecho, pero no – siguiendo la objeción de Zubiri – como una interpretación que sustituye a un hecho.

No parece tampoco justa la afirmación de Zubiri referente a que Tomás de Aquino considera la metafísica de Aristóteles como un dato de la experiencia, lo que implicaría poner la teoría por encima o en lugar de los hechos, sino que, muy al contrario de la interpretación ofrecida por el filósofo vasco, “Tomás de Aquino sólo se sirve de esa metafísica para explicar por sus últimas causas un dato que considera plenamente establecido de antemano como hecho genuino y no sólo aparente”¹²².

En consecuencia, Tomás de Aquino se apoyó siempre en hechos para formular sus cinco vías, no admitiendo establecerlas sobre meros fenómenos. Pero esta realidad suele permanecer oculta tras el deslumbramiento que produce la potente luminosidad de su pensamiento. La razón de ello estriba en que santo Tomás únicamente ha dejado entrever la distinción entre fenómeno y hecho en el punto de partida de la última vía, pero nada hubiera impedido que, en el inicio de las restantes vías, hubieran sido discutidos los hechos de los que parte cada una de ellas. Veámoslo, a continuación, detenidamente.

En el inicio de la primera vía, Aquino podría haber discutido la realidad del movimiento frente a su negación, mostrando con ello que no parte de una interpretación del cambio cósmico, sino de una comprobación de la existencia real y efectiva del movimiento. De igual manera, la segunda vía, podría haber sido completada, en su punto inicial, con una discusión del fenómeno de la eficacia causal de los seres del mundo, que no queda bien explicado si sólo se ve en él series de sucesiones regulares. También, en el punto de partida de la tercera vía, podrían haber sido discutidos los procesos de generación y corrupción de los seres naturales, pues la experiencia puede

¹²² R. Rovira, , “Las «quinque viae» ante la crítica de Zubiri”, p. 556.

mostrarnos, frente a la objeción de Zubiri, el “poder no ser” de los entes mundanos, aunque no sea de una manera inmediata. Por último, en el planteamiento inicial de la cuarta vía, se debería haber mostrado no sólo los diversos grados de entidad o perfección en que se nos dan las cosas del mundo, sino que ese dato revela una propiedad misma de las cosas, algo, por tanto, intrínseco y no meramente extrínseco a ellas.

Por tanto, es la propia argumentación de Tomás de Aquino la que exige, en cada caso, que lo que se muestra como punto de partida para cada una de las vías sea, en la realidad, un auténtico hecho comprobado.

Su argumento exige en cada caso que se compruebe que lo que se muestra es en realidad tal y como se muestra, que el fenómeno no es un mero fenómeno, sino un “hecho cósmico inconcuso” como diría Zubiri. Naturalmente, cosa bien distinta es que la metafísica de Aristóteles interpretada por Tomás de Aquino logre explicar por sus últimas causas los hechos comprobados de los que en cada caso se parte¹²³.

Este ejercicio de comprobación de los hechos, exigido por Tomás de Aquino a través de su propia argumentación y que, en general, se ha pasado por alto, quizá sea la razón principal de haber podido reparar en otra muy importante circunstancia que tampoco suele ser percibida. Consiste esta en que los hechos de los que parte cada una de las vías se presentan a nuestro conocimiento con distintos grados de accesibilidad, que son los que directamente determinan el ordenamiento de las vías:

Y es que la numeración misma de las vías obedece al carácter más o menos inmediato con que los hechos de los que se parte en cada una de ellas se presentan a nuestro conocimiento. Así, mientras que el cambio, sobre el que se construye la primera o más manifiesta vía (*manifestior via*), nos es plenamente accesible a la experiencia más inmediata de las cosas, ya no lo es tanto la causación eficiente de los seres del mundo, que exige comprobaciones repetidas. Ni tampoco lo es tanto la contingencia y los grados de ser, que reclaman comparar lo dado bien con lo dado antes y lo dado después bien con otros datos. Ni, claro es, tampoco es inmediatamente patente la ordenación de

¹²³ *Op.cit.*, p. 556.

finés de la naturaleza, que sólo se revela tras una contemplación muy detenida de los seres del mundo [...]¹²⁴.

§ 4. El punto de llegada: el principio metafísico fundamental de las cinco vías y su estructura demostrativa

Como ya ha sido comentado, Zubiri sostiene que habría que probar, en primer lugar, que el término a que conducen cada una de las vías tomistas sea el mismo y único ente, y en segundo lugar, quedaría por probar que ese único ente es justamente Dios, pues, a juicio del filósofo vasco, la fórmula con la que concluye Tomás de Aquino la exposición de cada una de sus vías no está justificada.

Es de todos sabido que muchos estudios dedicados a las vías tomistas han puesto de relieve que estas demostraciones de la existencia de Dios se organizan alrededor de un único principio, que consiste en la búsqueda de la causa propia universal de ciertos hechos del mundo, precisamente de aquellos que sirven de punto de partida de cada una de las vías. Por otra parte, también resulta muy conocido que Tomás de Aquino se valió de la “triple vía”, propuesta por el Pseudo-Dionisio de Areopagita, para acercarnos al conocimiento de Dios y para obtener el conocimiento de sus atributos.

Por señalar tan sólo un ejemplo, de los varios estudios que podríamos mencionar en los que se pone de manifiesto la utilización por santo Tomás de esta “triple vía” propuesta por el Areopagita, citaremos, de forma muy breve, la tesis doctoral de Julián Marías de 1941, dedicada a la filosofía del padre Gratry¹²⁵. En esta obra, Marías, al hablar del uso riguroso que santo Tomás hace del método dialéctico para descubrir las

¹²⁴ *Op. cit.*, pp. 557-558.

¹²⁵ La tesis doctoral de Julián Marías, *La filosofía del padre Gratry*, está publicada en *Obras IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, 4ª ed. Dirigida por su maestro Xavier Zubiri, su tesis fue suspendida en 1942, en uno de los actos académicos, acontecidos en la universidad española de la posguerra, de más triste recuerdo. Nueve años después, en 1951, a instancias del recién nombrado Decano de Filosofía y Letras, Sánchez Cantón, pudo doctorarse Marías con la misma tesis, obteniendo la calificación de Sobresaliente. Cfr. J. Marías, *Una vida presente, Memorias I*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 319-323 y 383-384.

verdades y acercarse al conocimiento de Dios, dice que el Aquinate parte de la idea de San Pablo: “Dios invisible es demostrable por sus efectos”. Pero se trata de pasar por inducción de un efecto a una causa que trasciende de él, por no estar contenida la causa en el efecto que produce.

Pero, naturalmente, no se trata de una *deducción*, de obtener una consecuencia por vía silogística, sino de pasar por *inducción* de un efecto a una causa *no contenida* en el efecto, sino que trasciende de él. De las cosas no se puede pasar deductivamente a Dios, por identidad, ni siquiera se puede conocer plenamente a la Divinidad por las criaturas, porque no tienen proporción con ella, pero sí se puede probar que existe esa causa¹²⁶.

Dios, por tanto, es desconocido, al no poder mostrarnos la visión de las cosas la esencia divina. Pero, en cambio, Marías nos recuerda que es la propia visión de las cosas la que sí puede llevarnos al conocimiento de Dios, por medio de la “triple vía” propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita:

Por la vía de la negación se conoce la *esencia* divina; por la vía de causalidad, su potencia creadora, al entenderlo como principio de todo; por la vía de excelencia o eminencia, su divinidad, y se lo conoce como el fin al que todos los entes tienden. Este es el procedimiento de *trascendencia*, fundado, a la vez, en la semejanza y el contraste; pero advierte Santo Tomás que la negación de las cualidades creadas en Dios no significa que carece de ellas, sino, al revés, que las posee en exceso: *haec non remouentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit*. El método *inventivo* de Santo Tomás es, por tanto, como en los demás filósofos, *la dialéctica*¹²⁷.

Sin embargo, de los muchos estudios dedicados a las vías tomistas, fácilmente podemos comprobar que no han sido contempladas, con suficiente claridad, las razones que justifican esta estructura argumentativa, es decir, que no ha sido desvelado por estos estudios, con la precisión y rigor necesarios, el proceso intelectual utilizado por Tomás

¹²⁶ J. Marías, *La filosofía del Padre Graty*, Obras IV, Madrid, Revista de Occidente, 1969, 4ª ed., p. 234.

¹²⁷ Op.cit., p. 235.

de Aquino para probar la existencia de Dios. Este hecho, sin duda, sería suficiente para explicarnos la más que probable precipitación de Zubiri, a la hora de formular su doble objeción sobre el punto de llegada de las vías tomistas. De ahí, la importancia que, a mi juicio, cobran los dos ensayos filosóficos ya citados de Rogelio Rovira, al poner de relieve, acaso por vez primera, la estructura de dicho proceso intelectual. Para ello, hay que tomar como base dos cuestiones fundamentales, no explicadas hasta ahora con la claridad que requieren. La primera de ellas consiste en la naturaleza de la causa propia universal y de sus posibles implicaciones; la segunda cuestión, señalada por Rovira por no haber sido debidamente atendida, consiste en la consideración del medio utilizado por Santo Tomás en su búsqueda de la razón suficiente de cada uno de los hechos de los que parten las vías:

Este medio no es otro, a juicio de quien esto escribe, que la utilización de una manera, en verdad peculiarísima y sumamente original, de la acreditada doctrina de la “triple vía” del conocimiento de Dios a partir de las criaturas propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita: la doctrina que enseña que a Dios se accede por la causalidad, por la remoción y por la eminencia¹²⁸.

Bien mirado, todo esto es fiel reflejo de que cada una de las vías tomistas, aunque apoyadas en hechos cósmicos distintos, comparten, todas ellas, el mismo proceso demostrativo, por tratarse de pruebas del mismo género. Así, tal y como acabamos de indicar, la “triple vía” del Areopagita es el camino utilizado por Tomás de Aquino para probar la existencia de la causa propia universal, que constituye el principio metafísico fundamental de estas pruebas de la existencia de Dios, al fundamentar los hechos de los que parte cada una de las *quinque viae*. A este respecto, Rogelio Rovira dice:

¹²⁸ R. Rovira, “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios”, p. 60.

La vía de la causalidad, de la negación y de la eminencia son utilizadas, en efecto, por el Aquinate, no sólo en el tratamiento de la cuestión *quid sit Deus* según es de sobra conocido, sino también, y esto acaso no se ha puesto nunca claramente de relieve, para responder a la pregunta *an sit Deus*. Y no podía haber sido, en verdad, de otra manera, dada la estrecha relación que guarda la investigación de estas dos cuestiones¹²⁹.

Veamos, pues, en qué hecho reside la peculiaridad de la utilización por el Aquinate de la “triple vía” del Areopagita:

Pero la originalidad que a este respecto presenta la *Summa Theologiae* estriba en el hecho de que en cada una de las pruebas de la existencia de Dios que en ella se brindan se utiliza conjuntamente la triple vía enseñada por el Areopagita, entreverándose así ese triple modo de acceso a Dios en el entramado lógico de cada una de esas demostraciones¹³⁰.

Esta original utilización de la triple vía del Areopagita hace que las cinco vías tomistas concuerden en el modo de dar cuenta de los hechos que les sirven de punto de partida:

Las cinco vías concuerdan, ante todo, en buscar la razón adecuada y exhaustiva, la *causa propria universalis*, de los hechos que en cada caso les sirven de punto de partida. Pero coinciden también en el modo en que en cada una de ellas se busca dar cuenta satisfactoria y plena de tales hechos. A pesar de la extrema concisión de la formulación de los argumentos, y aun de ciertas omisiones, resulta patente que ese modo no es otro que la original aplicación, en cada una de las vías, de la famosa “triple vía” del conocimiento de Dios a partir de las criaturas debida al Pseudo-Dionisio Areopagita. La utilización conjunta de la *via causalitatis*, la *via remotionis* y la *via eminentiae* conforma, por así decir, la nervadura lógica de cada una de las vías de Tomás de Aquino¹³¹.

La nervadura lógica que comparten cada una de las vías tomistas nos podrá justificar, como pronto veremos, la fórmula utilizada por el Aquinate, “y esto todos entienden que es Dios” o “a esto todos llaman Dios”. La explicación de ello estriba en

¹²⁹ *Op. cit.*, 69

¹³⁰ *Op. cit.*, 60

¹³¹ R. Rovira, “Las «cinco vías» ante la crítica de Zubiri”, p. 559.

que un mismo proceso demostrativo no puede sino conducir al mismo y único ente, cuestión que, según veremos, parece no haber sido considerada por el filósofo vasco a la hora de formular su crítica contra el punto de llegada o término final de las vías tomistas.

Conforme con lo dicho, trataremos de ver a continuación cómo cada una de las vías que integran la famosa “triple vía” del conocimiento de Dios a partir de las criaturas, nos conducirá a uno o varios de los rasgos esenciales de la *causa propria universalis*, que es, como sabemos, el principio metafísico fundamental de las *quinque viae*.

Por tanto, iniciaremos nuestra marcha recordando un aspecto que ya hemos tenido la oportunidad de indicar, como es que las vías tomistas parten de hechos universales que únicamente pueden ser conocidos por la experiencia. Esto hace que la propia argumentación de Aquino vaya fuertemente dirigida a la búsqueda de la razón suficiente de cada uno de los hechos de los que parten las vías, es decir, a la búsqueda de aquella razón que los ha determinado a existir y que, por tanto, es causa eficiente de los hechos en cuestión, razón que es conocida por la tradición aristotélico-tomista con el nombre de causa propia (*causa propria*) o causa por sí (*causa per se*). Empeñados, en consecuencia, en esta búsqueda, habremos de ir por el camino utilizado por Tomás de Aquino, muy directo y apropiado para ello, que es, como ya queda dicho, la *via causalitatis*, la *via remotionis* y la *via eminentiae*.

1. La *via causalitatis*

Con la aplicación de la *via causalitatis*, Tomás de Aquino pone de manifiesto que ninguno de los hechos que se toman como punto de partida de las cinco vías tiene en sí mismo toda la razón de su existencia – son, por tanto, hechos que en cada caso se consideran contingentes –, por lo que habrá que admitir una causa eficiente de la existencia de cada uno de ellos, ya que están plenamente sujetos al principio de causalidad. Es decir, ninguno de los hechos de los que parten las vías tomistas ha podido venir a la existencia por sí mismo:

De ahí que Tomás de Aquino se esfuerce por mostrar, respectivamente, que la existencia del movimiento no se explica por sí misma, porque lo que está en acto de moverse tuvo que estar en potencia de moverse y nada puede pasar de la potencia al acto sino por algo en acto; que es imposible que algo sea causa de sí mismo, porque para ello tendría que ser anterior a su propia existencia, lo que es absurdo; que la existencia de lo contingente no se entiende desde sí misma, porque lo que existe y puede no existir alguna vez no existió y lo que no existe no puede darse a sí mismo la existencia; que es imposible que una perfección trascendental convenga a una cosa cualquiera de un modo imperfecto si esa perfección no es causada en ella, porque la perfección trascendental tiende de suyo a lo absoluto; y por último, que no cabe explicar desde sí mismo que lo que carece de conocimiento tienda a fines, pues es de la esencia de los fines el ser conocidos¹³².

Del uso de esta vía puede deducirse una importante conclusión, que consiste en admitir que la causa eficiente de los hechos, si ha de explicar adecuadamente el efecto que produce, tiene que reunir los siguientes tres requisitos: que por su propia esencia esté destinada a producir el efecto en cuestión (causa esencial); que sea causa activa por sí misma y no a instancias de otra (causa principal); y que no sea una causa abstracta, sino concreta y pertinente. Analizaremos, por consiguiente, estos tres rasgos esenciales

¹³² R. Rovira “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios”, p. 70.

de la causa propia, a los cuales nos ha conducido la primera de las tres vías del Areopagita.

A la causa propia, como causa esencialmente requerida para la producción del efecto, se contrapone la causa *per accidens* o accidental que es la causa que origina el efecto, no por su naturaleza, sino por algo externo a ella, contraposición que Tomás de Aquino trata de explicar a través del siguiente ejemplo:

El autor de la estatua es la causa por sí (*per se*) de la estatua; Policleto, sin embargo, es la causa accidental (*per accidens*), en tanto que le sucede ser el autor de la estatua” (*In V Met.*, lect., 2, n. 787; cf. *In II Phys.*, lect.6, n 190).

En segundo lugar, la causa propia es causa principal al actuar siempre por su propia virtud, y a ella se contrapone la causa *per aliud* o instrumental que nunca obra por cuenta propia, sino movida por la causa principal. Tomás de Aquino lo explica del siguiente modo:

Sucede que algo participa de la acción propia de otro algo, no por virtud propia, sino instrumentalmente, en tanto que actúa en virtud de otro; como el aire que, por virtud del fuego, calienta y quema (S. Th., 1, q. 45, a. 5).

Por último, el tercer rasgo esencial de la causa propia, al que nos ha conducido la *via causalitatis*, nos habla de ella, no como una causa abstracta, sino inmediatamente requerida para la producción del efecto. Tomás de Aquino trata de explicarlo con el siguiente ejemplo:

La causa de la salud es el médico en tanto que causa adecuada e inmediata (*propia et posterior*); el artífice, en cambio, es la causa en tanto que más común y mediata (*communior et prior*) (*In II Phys.*, lect. 6, n. 188).

2. La *via remotionis*

La aplicación de esta vía puede exponerse de manera negativa o positiva. De manera negativa, en tanto que la causa propia, al no depender de ninguna otra causa, no puede poseer las imperfecciones que presentan las causas segundas – aquellas que, en su caso, también concurren en la producción de los hechos, pero que dependen de la causa principal – ni tampoco las imperfecciones de los efectos mismos.

De este modo es menester probar, concretamente, que la causa propia del movimiento sólo puede ser un motor inmóvil, esto es, de rango ontológico distinto al del movimiento y superior a él. Por análogas razones, la causa propia de lo causado sólo puede ser una causa incausada; la de lo contingente o necesario por otro, lo necesario por sí; la de lo perfecto de un modo limitado, lo ilimitadamente perfecto; y, en fin, la de lo que, sin tener conocimiento, está ordenado a fines, un ordenador inteligente¹³³.

Y de manera positiva, esta segunda vía del Areopagita nos indica que no todas las causas que concurren a la producción del efecto tienen el mismo rango ontológico, ayudándonos así a distinguir el lugar que ha de ocupar la causa propia o causa por sí dentro de la ordenación jerárquica de las causas que concurren a la producción de los hechos de los que parten las vías tomistas. En consecuencia, de la aplicación de la *via remotionis* se deduce que la causa primera posee, como tal, un rango ontológico superior al de las causas segundas, que es otro rasgo esencial de la causa propia al que nos conduce esta segunda vía del Areopagita: su inclusión en un lugar determinado de una jerarquía ontológica de causas.

Pero de la utilización originalísima que hace Tomás de Aquino de la *via remotionis*, se nos muestra otra nota esencial de la causa propia, como es la *transitividad*. Esta nota consiste en que la causa propia no sólo es productora de efectos,

¹³³ Op. cit., pp. 71-72.

sino que es también causa de la actividad causal de otras causas que concurren a la producción de ese efecto.

3. La *via eminentiae*

Esta vía, de la que apenas encontramos ninguna mención en la formulación de las pruebas, es también utilizada de forma sumamente original por Tomás de Aquino:

Esas causas no sólo son de un rango ontológico superior, sino supremo; son, en verdad, causas propias en sentido absoluto o universal. La justificación de ello es patente: la máxima universalidad de los efectos que estas causas producen, y de los que se parte en cada vía, que no son sino los modos de ser más universales del ente finito real. En consecuencia, en virtud de las leyes de esencia de la causa propia respecto de la universalidad de su efecto, antes estudiadas, ha de decirse que cada causa propia encontrada en las vías es una causa máximamente universal, causa del producirse y del ser del efecto, absolutamente primera y de un rango ontológico supremo. Existe, por tanto, un motor inmóvil primero en sentido absoluto o universal, una causa incausada absolutamente primera, un ser irrestrictamente necesario por sí, un ser máximamente perfecto y, al cabo, un ser supremamente inteligente¹³⁴.

En consecuencia, el único proceso intelectual constituido por la vía de la afirmación, por la vía de la negación y por la vía de la eminencia – que conforman conjuntamente el cauce común por el que discurren cada una de las vías tomistas – desemboca en un único ser que es propiamente Dios, porque sólo Él es el único poseedor de perfecciones con un grado de excelencia infinito.

¹³⁴ Op. cit., p. 74.

§ 5. El alcance de la crítica zubiriana

Para dar mayor rigor al planteamiento de este problema, Rovira hace dos indicaciones importantes en la parte final de su ensayo “Las «*quinque viae*» ante la crítica de Zubiri”. La primera de ellas viene referida a que, apoyados en ciertas tesis del libro del pensador vasco *Sobre la esencia*, pudiera ser aceptada la posibilidad de que las vías tomistas puedan ser caminos adecuados para acceder a la realidad de Dios. Pero, por otro lado – y esta es la segunda indicación – su crítica a las *quinque viae*, aparecida en su libro *El hombre y Dios*, parece desmentir esta interpretación, al proponer como única vía para acceder a Dios la novedosa de la religación, excluyendo como inadecuado cualquier otro camino.

De este modo, las tesis sostenidas por Zubiri en su libro *Sobre la esencia* nos permiten sostener que las cinco vías tomistas, basadas en hechos o, como afirma el filósofo vasco, en interpretaciones de hechos, podrían llegar a la realidad de Dios al estar todas ellas apoyadas en el carácter constitutivamente limitado de las cosas del mundo, que nuestro pensador llama “la caducidad de lo real”, y que describe de esta manera:

Las cosas reales son primariamente sentidas como reales. Y en esta intelección sentiente, las cosas se nos muestran alterándose, es decir, la alteración misma es sentida como real; se siente la alteración de lo real en su realidad misma. No me refiero tan sólo al cambio que todas las cosas sufren en una u otra forma, sino sobre todo a aquella alteración según la cual las cosas dejan de ser lo que son; lo que antes era “de suyo”, deja de serlo para dar paso a otras cosas “de suyo”. Ciertamente, no sabemos aún si esto mismo acontece con todo lo real. Pero por ahora nos basta con que éste sea el caso de las realidades intramundanas. Y limitándonos a ellas, como tantas veces lo hemos hecho en el curso de este estudio, debemos afirmar que de hecho todas las realidades intramundanas son, en una u otra medida, caducas. Es lo que yo llamaría la «caducidad» de lo real (SLE, 462-463).

Y apoyado en este nuevo concepto, Zubiri llegará a afirmar que la esencia es anterior al dualismo de “existencia y “esencia”, es decir, que el fundamento de esta distinción, sin duda legítima pero para nuestro filósofo ulterior, se halla en la caducidad de lo real, que es “hecho cósmico inconcuso” y en ningún caso, la interpretación de un hecho:

La realidad es intrínsecamente caduca; la función trascendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es tanto que todo llegue, sino que todo, en una u otra medida, pase. El fundamento de nuestra dualidad está en la radical experiencia de la caducidad de lo real.

Esta caducidad, y por tanto esta limitación, no es algo primariamente concebido, sino primariamente sentido. Es una fundamental *experiencia* de la intelección sentiente. Sólo porque sentimos lo real en su limitación misma, podemos y tenemos que concebir aquellos dos aspectos reducidos en lo real. Es verdad que repetidamente los he llamado reductos “conceptivos”; mas era para contraponerlos a momentos reales. Pero la limitación que en dichos conceptos se entiende parte del “del suyo” intelectivamente sentido. La impresión de realidad (en el sentido explicado páginas atrás) es una impresión no sólo de algo que “está ahí”, sino de algo que es caduco en ese su estar (SLE, 470).

Asimismo, el filósofo vasco reconoce también que

La realidad creada es intrínseca y formalmente limitada en y por sí misma; y no hay por qué multiplicar sin necesidad las entidades. Ahora bien, la limitación intrínseca y formal es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera (SLE, 472-473).

Esta causa primera, que ha de estar allende de la diferencia de existencia y esencia, es propiamente Dios.¹³⁵

Por otra parte, recordemos que Zubiri en *El hombre y Dios* sostiene que el problema de Dios tiene que partir necesariamente de un análisis de la realidad personal del hombre. Este análisis envuelve la constitutiva versión a la realidad divina.¹³⁶ Sin embargo, este importante avance filosófico tiene como contrapartida, a juicio de nuestro

¹³⁵ En el capítulo VII de esta investigación, al tratar sobre el problema del ser en relación con Dios, profundizaremos, más ampliamente, sobre este importante asunto del dualismo esencia y existencia en la realidad divina. Vid. el pasaje de Xavier Zubiri (HD, 183), citado en la página 221 de este trabajo.

¹³⁶ Vid. el capítulo I de esta investigación, § 2. “Las peculiaridades de la realidad del hombre: es realidad intelectual, personal y relativamente absoluta”, pp. 24-56.

autor, el rechazo de partir de cualquier otra realidad para acceder a la realidad de Dios, como es la estructura del cosmos, base sobre la que se construyen las vías tomistas. Y ello, en primer lugar, porque tomar como punto de partida la realidad natural supone concebir al hombre como una mera *res naturalis* dentro del cosmos.¹³⁷ Y, en segundo lugar, porque, aun considerando los hechos cósmicos de que parten las vías tomistas como realmente hechos, no serían nunca – siempre siguiendo el criterio de Zubiri – hechos totales y radicales. No serían hechos totales, por no afectar ni estar referidos a la realidad personal. Tampoco serían hechos radicales, porque no constituyen la raíz de la persona. Por tanto, estos hechos sobre los cuales se construyen las vías tomistas no pueden conducir a Dios, sino a lo sumo, a un fundamento último de lo real, pero no posibilitante e impelente. Por último, hay una última razón particular sobre la cual Zubiri rechaza las vías tomistas, que consiste en que Dios no puede ser considerado como un mero objeto de la inteligencia, sino que ha de ser reconocido como la realidad que fundamenta la vida humana¹³⁸.

¹³⁷ Vid. el pasaje de Zubiri (HD, 138-139), citado en este trabajo en la página 169 de este trabajo. Recordemos que para nuestro filósofo “la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos, no desempeña ninguna función en la concepción del cosmos que aquí utiliza santo Tomás”.

¹³⁸ Zubiri sostiene que los hechos cósmicos de que parten las vías tomistas no son hechos totales y radicales; pero, ¿acaso la vía de la religación no puede ser considerada también como una interpretación y no como un hecho inconcuso? Aniz Iriarte afirma que, supuesta su doctrina, y aceptando el punto de partida de la constitutiva religación del hombre al poder de lo real, el resto de realidades puede quedar integrado mediante la construcción de una nueva vía cósmica-antropológica por eminencia; pero que, de no ser así, quedaría también afectada la doctrina zubiriana por la relatividad de su filosofía. Dice Aniz Iriarte: “Un interrogante general: en este maravilloso conjunto, armónico, construido no con conceptos y teorías mentales sino desde el propio dinamismo de la realidad y sus poderosidades, ¿puede tomarse como un *hecho inconcuso* cuanto el análisis de la religación ha puesto ante nosotros? ¿No está subyaciendo una filosofía que nos llevaría a conceptuar como *interpretación* lo que se llamó *datos* o *hecho*? Me parece innegable que, supuesta la doctrina zubiriana sobre la *inteligencia sentiente*, *poderosidad de lo real*, *trascendencia física de la impresión de realidad*, *fundamentación de la persona en la realidad por vía de apoderamiento*, *reduccionismo que implica la causalidad efectora comparada con la funcionalidad o con el poder de lo real*, etc., se puede construir una nueva vía cósmica-antropológica “por eminencia”. [...] Si se acepta la religación de la persona al poder de lo real como un “hecho”, lo demás parece armónicamente integrado. Pero si el punto de partida no se acepta sino como hipótesis o interpretación, el valor de la vía estaría afectado por la relatividad de su filosofía”. C. Aniz Iriarte, “Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación de Zubiri”, *Estudios filosóficos*, XXXV, (1986) pp. 267-268.

Rovira finaliza su ensayo filosófico sobre la crítica zubiriana a las *quinque viae* formulándose unas preguntas cruciales a las que he de intentar dar respuesta en la parte final de este trabajo:

Con todo, tampoco deja de plantear dificultades el hecho de que Zubiri haya privilegiado en el libro citado la vía de la religación hasta el punto de hacer de ella, al menos *de facto*, la única vía posible para acceder a Dios. Pues, por una parte, ¿es correcto afirmar que no atender, cuando se trata de llegar a la realidad de Dios a partir de la mera contemplación de las cosas del mundo, a la diferencia entre el hombre y las demás realidades mundanas, equivale a interpretar positivamente al hombre como una cosa meramente natural, según parece admitir Zubiri al considerar las vías tomistas? Por otra parte, ¿no basta para concebir a Dios en cuanto Dios concebirlo como la “realidad absolutamente absoluta”, y no tanto como el fundamento último de la realidad, como por lo demás reconoce el propio filósofo? Entonces, por más que Dios sea la realidad que fundamenta el ser de la persona humana, ¿ha de pertenecer, en verdad, a la noción misma de Dios, y constituir por ello un requisito imprescindible para entender a Dios *qua* Dios, el ser además *quoad nos*, esto es, fundamento de las posibilidades y el empuje de la vida humana, y *quoad omnes res*, según parece defender Zubiri al criticar las pruebas cosmológicas y antropológicas de la existencia de Dios? Y, en fin, ¿es que no cabe realmente, como hemos comprobado que también parece sostener el filósofo, un auténtico acto de adoración a Dios nacido de la contemplación de la realidad y el orden del mundo?¹³⁹.

§ 6. Excurso: Zubiri ante la prueba moral kantiana de la existencia de Dios

1. Introducción

Como ya se ha indicado, en la segunda parte de *El hombre y Dios*, Zubiri deja asentada una base de discusión entre las llamadas vías clásicas que tratan de probar la existencia de Dios –entre ellas, la prueba moral kantiana– y la novedosa vía de la religación que seguidamente propone, pues de esta discusión Zubiri hace depender el carácter mismo de lo que sea para cada hombre Dios y de su modo de acceder a Él.

En lo que se refiere a la prueba moral kantiana, Zubiri afirma que el hombre es una realidad de muy distintos aspectos, lo que explica que hayan sido adoptadas a lo

¹³⁹ R. Rovira, “Las «quinque viae» ante la crítica de Zubiri”, pp. 567-568.

largo de la historia de la filosofía diversas vías antropológicas que tratan de probar la existencia de Dios, apoyadas cada una de ellas en caracteres humanos distintos. Pero recordemos que el filósofo vasco se fija tan sólo en aquellas que considera que han tenido más peso en la historia de la filosofía, como son la establecida por San Agustín, que llega a Dios partiendo de que el hombre posee unas verdades que como tales necesitan estar apoyadas en la verdad subsistente y absoluta; la que establece Schleiermacher, que centra su atención en los diversos sentimientos que tiene el hombre, uno de los cuales es un sentimiento distinto en que el hombre se siente frente a Dios con una dependencia incondicional e íntegra de su vida ante a Él; y, por último, la que establece Kant en su prueba moral de la existencia de Dios, que parte de “la voluntad en cuanto sede del imperativo moral” (HD, 142). Analizaré seguidamente esta prueba a la luz de la crítica que el filósofo vasco hace de ella, quien la critica no porque su argumentación no sea concluyente – como bien pronto trata de aclarar – sino porque, al no considerar su punto de partida satisfactorio, queda también condicionado, según juicio de Zubiri, el carácter del Dios al que pretende llegar.

Contemplar de la forma más clara posible los aspectos fundamentales que caracterizan la crítica de Zubiri a la prueba moral kantiana de la existencia de Dios y, a la luz de ella, mostrar qué es lo que el filósofo vasco propone a través de su novedosa vía de la religación, es lo que trataré de ofrecer en este excursus a través del planteamiento de las tres siguientes cuestiones:

- 1ª. ¿Cuál es la peculiaridad de la prueba moral de Kant, según Zubiri?
- 2ª. ¿Cuáles son las tesis que constituyen el núcleo central de su crítica a la prueba moral kantiana de la existencia de Dios?
- 3ª. De qué forma la novedosa vía de la religación propuesta por Zubiri evita los problemas por él señalados en la prueba moral kantiana

Veámoslo seguidamente.

2. La peculiaridad de la prueba moral de kantiana según Zubiri

Según entiende el filósofo vasco,

Kant insiste en que el hombre tiene una voluntad, la cual tiene, según las circunstancias, muchas obligaciones, algunas necesidades, muchos distintos cánones de moral, que es lo que llama la voluntad empírica. Pero el hombre siente el imperativo estricto de su razón, la cual no solamente conoce lo real, sino que además determina las condiciones de posibilidad de una persona moral (HD, 451).

Pero fijémonos que lo que el filósofo vasco resalta del pensamiento kantiano es que, frente a la voluntad empírica, el “imperativo estricto de su razón” propone al hombre el bien supremo como objeto último de su querer. Y adviértase que la esencia de la moralidad radica entonces, no sólo en querer lo debido, sino en quererlo porque es debido de una forma absoluta:

Esta razón impone no un deber determinado, sino la inexorable y categórica necesidad de que el hombre actúe conforme al deber en cuanto tal. Es el imperativo categórico. Mientras la voluntad empírica concretiza estos deberes en la forma que sea, subyace a todos ellos una voluntad de imperativo categórico, que en la medida en que es categórico, dice Kant, demuestra (contra todos los que dicen que Kant no admite demostraciones de la existencia de Dios, esto no es verdad) que hay un ente que es un *Bonum Summum*, porque es condición de mi voluntad, sin la cual no habría un ente que es una voluntad absoluta, etc. Con esto, dice Kant, estamos justamente en Dios [...] (HD, 451).

El hombre siente el imperativo categórico, absoluto y sin condición de su razón que descansa en la autonomía de su voluntad. Esta es precisamente la voluntad pura: la voluntad autónoma carente de todo contenido empírico al prescribir acciones que son debidas como fines últimos o ideales supremos de conducta. En esto consiste, para

Zubiri, la peculiaridad de la prueba moral kantiana, tal y como también afirma en otro de los textos de *El hombre y Dios*:

Kant se fija en la voluntad. El hombre no sólo quiere cosas, sino que ha de querer categóricamente el deber por el deber. Y esto sólo es posible si existe *in re* un bien en sí (HD, 141).

Por tanto, para el filósofo de Königsberg, la voluntad pura sería un aspecto que el hombre posee de hecho, y que como tal conduciría a un bien óptimo, a una realidad infinita, que es Dios. Así parece declararlo el propio Kant en su *Crítica de la razón práctica*:

Era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición de él con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios¹⁴⁰.

3. El núcleo central de la crítica de Zubiri: los puntos de partida y de llegada de la prueba moral kantiana

Pero, frente a lo que constituye la peculiaridad de la prueba moral de Kant, y con idéntica actitud a la que mantiene en su crítica a las vías cósmicas y al resto de vías antropológicas que antes he mencionado, Zubiri afirma no tener ánimo de discutir la argumentación misma de la prueba moral kantiana, pero sí objetarla en lo que respecta a su mismo punto de partida, por condicionar, a su parecer, el carácter del Dios al que pretende llegar. De este modo, así como San Agustín parte de la inteligencia y

¹⁴⁰ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, Traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, Editorial Sígueme, 1995, p.156

Schleiermacher del sentimiento, Kant parte –según afirma Zubiri– de otro de los aspectos indudablemente real en el hombre, como es su voluntad. Ante ello, sin embargo, el filósofo vasco plantea dos importantes objeciones. La primera de ellas consistiría en que Kant no contempla la realidad del hombre en su integridad, sino tan sólo en un aspecto, es decir, la realidad humana de la que parte es solamente parcial, al ser la voluntad un momento más o menos fragmentario de una única realidad humana, que no termina de aparecer por entero en la filosofía kantiana. Por ello, Zubiri se pregunta si únicamente el hombre necesita de Dios como fundamento suyo por el hecho de ser volente.

Pero, a raíz de esta primera objeción, Zubiri también se pregunta si es realmente un hecho o dato la voluntad de la que se parte para probar la existencia de Dios, pues, según su criterio, no resulta la cuestión tan obvia como a primera vista pudiera parecer. En efecto, para el filósofo vasco la propia concepción que tiene Kant de la voluntad impide también su consideración como hecho de constatación irrecusable en el hombre, al quedar escindida en dos regiones volitivas, lo que constituye una teoría que necesitaría ser probada. Por consiguiente, siendo un hecho que el hombre tenga voluntad, Kant distribuye esa voluntad en dos regiones: la voluntad pura, que recae sobre lo nouménico, y la voluntad empírica, que recae sobre lo fenoménico:

Kant parte de la voluntad en cuanto sede del imperativo moral. Y en cuanto tal es, para Kant, una voluntad categórica; algo *toto caelo* distinto de las voliciones que integran el proceso de mi vida mental, y hasta opuesto a ellas. Es un dualismo radical entre una voluntad inteligible y una voluntad empírica. Pero ¿es esto un «hecho»? (HD, 142-143).

Por tanto, a juicio de Zubiri, la prueba moral kantiana de la existencia de Dios no sólo no toma al hombre por entero por partir de un aspecto parcial del hombre, sino que

su propia concepción de la voluntad es también parcial. Por ello, refiriéndose también a las otras dos vías antropológicas mencionadas en su crítica, el filósofo vasco dice:

Tanto la intelección de San Agustín, como la volición de Kant, como el sentimiento de Schleiermacher están, pues, constitutivamente perforados por un interno dualismo esencial. En su virtud, no solamente son aspectos parciales del hombre, sino que además son aspectos parciales de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento: es el dualismo intrínseco de estos momentos humanos según estas filosofías. Y no es un azar (HD, 143).

Una vez vistas las dos objeciones referidas al punto de partida de la prueba moral kantiana, el filósofo vasco añade una más dirigida al término al que dicha prueba conduce. En efecto, si seguimos el hilo de su argumentación, vemos que Zubiri afirma que la concepción del hombre de la que parte Kant le separa de la realidad cósmica:

Es que *a radice* se parte de una determinadísima concepción del hombre. No solamente no se le considera como mera *res naturalis*, sino que se le considera precisa y formalmente como algo *contradistinto* a toda *res naturalis*: es el hombre en y por sí independientemente de la realidad cósmica. Pero como el hombre *velis nolis* está en el cosmos, resulta que, al oponerle a éste, lo que se hace es cortar la realidad humana en dos zonas: una zona más o menos integrada en el cosmos y una zona que va contra él o cuando menos sin él (HD, 143).

En conclusión, sintetizando todo lo expuesto, Zubiri indica los tres pilares fundamentales que constituyen la base de su crítica a la prueba moral kantiana de la existencia de Dios y a las otras dos restantes vías antropológicas señaladas:

Parcialidad de aspectos, dualismo interno en ellos y contradistinción del cosmos: he aquí los tres caracteres de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento sobre los que se pretende apoyar nuestra marcha hacia Dios. En última instancia, una *segregación* del hombre respecto de la realidad cósmica. Esto no es un hecho; pero es que además no es algo viable (HD, 143-144).

Y profundizando aún más en ello, Zubiri llega a afirmar que el dualismo interno existente en la concepción kantiana de la voluntad sería la consecuencia inevitable de

esta imposible separación radical del hombre y de la realidad cósmica. Por otra parte, ante esta concepción del hombre Zubiri se pregunta si ese Dios al que llega la prueba moral kantiana no tiene nada que hacer con la realidad, o si esa realidad que no es la humana no tiene nada que ver con Dios. En efecto, aún admitiendo el filósofo vasco que Kant es capaz de integrar la realidad moral absoluta de Dios con el mundo físico, como fundamento suyo que es, hace una importante observación también referida a las otras dos restantes vías antropológicas sometidas a crítica, y es la siguiente:

Ahora bien, ante la postura de Kant, que en cierto modo la compartiría Schleiermacher y también evidentemente el propio San Agustín, la única observación que a uno se le ocurre es ésta: esas tres vías antropológicas necesitan integrar, en el término, la realidad cósmica. El hecho de que necesiten integrarla es la prueba bien palmaria de que el término a que las pruebas conducen no es formalmente la realidad integral de Dios. Si no, no haría falta integrarla (HD, 455).

Y para finalizar la argumentación de su crítica, Zubiri centra su atención en el punto de llegada al que conducen las vías cósmicas y antropológicas, con estas palabras:

Si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante e impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios.

Ni por su punto de partida ni por su punto de llegada son estas clásicas vías cósmicas y antropológicas el camino adecuado para llegar a Dios. De ahí la necesidad de emprender una ruta distinta (HD, 144-145).

Vemos, por tanto, de qué modo su crítica a las denominadas vías clásicas de la existencia de Dios permite a Zubiri considerar despejado el camino para proponer su novedosa vía de la religación, que, a su juicio, conduce a Dios en tanto que Dios, el cual “funda, como realidad absolutamente absoluta, el poder de lo real como último, posibilitante e impelente” (HD, 468). Comprender el alcance exacto de estas palabras, nos llevará a analizar la última cuestión que me he propuesto analizar en este apartado.

4. La novedosa vía de la religación propuesta por Zubiri, ¿de qué forma evita los problemas por él señalados en la prueba moral kantiana?

A raíz de su crítica a la prueba moral de Kant, el filósofo vasco propone una vía a su juicio más radical, que parte, no de un aspecto parcial del hombre, sino de su realidad íntegra y única, caracterizada por ser una realidad intelectual, personal y relativamente absoluta.

En primer lugar, para Zubiri el hombre es realidad intelectual, pero de acuerdo con un concepto de intelección radicalmente distinto del sostenido por la filosofía clásica, pues a su juicio, esta no ha reparado en la distinción entre el sentir humano y el puro sentir animal. En efecto, para el filósofo vasco inteligir no es sino otro modo diferente de sentir. En el hombre, el sentir es constitutiva y estructuralmente intelectual, caracterizado por la aprehensión de la realidad en impresión. Toda aprehensión de las cosas reales, según son “de suyo” o “en propio”, es intelección, que es siempre sentiente por estar las cosas aprehendidas, mediante los once modos de presentación de lo real a través de los sentidos que Zubiri llega a distinguir. Este es precisamente el punto de partida de todo el pensamiento zubiriano: la aprehensión primordial de realidad, que es el acto exclusivo, elemental, radical y primario de la inteligencia, y en el cual la realidad es percibida como un fogonazo de impresiones. Sólo por ser insuficiente el contenido de esta aprehensión primordial de realidad, es por lo que tenemos que inteligir lo que es la cosa real aprehendida en los ulteriores modos de intelección, como son el pensar, idear, enjuiciar, razonar, concebir, etc., que son los modos propios del logos y de la razón.

Pues bien, por ser el hombre realidad intelectual, es realidad personal relativamente absoluta. Personal, porque yo –todo hombre– no solamente soy “de suyo”, como el resto de realidades, sino que además yo soy “mío”. Y relativamente absoluta, porque el hombre tiene que adquirir su carácter absoluto –ser su propia

realidad “frente a” todas las cosas reales – haciendo su vida, y con ella, configurando su propio ser, su propio Yo. Es decir, el hombre forzosamente tiene que conquistar su carácter absoluto en la configuración de su propio Yo.

Pero, ¿en qué consiste la religación?; en su ensayo «En torno al problema de Dios», de 1935, primer texto en el que es tratada esta novedosa vía, Zubiri afirma que, frente al realismo aristotélico – que sostiene que existe el mundo de las cosas, y yo con ellas, en una relación de conocimiento – y frente al idealismo – que afirma que existo yo y mis pensamientos, transformándose en un problema la realidad del mundo exterior – el ser del sujeto consiste formalmente en estar “abierto” a las cosas. El hombre por sí solo, no podría vivir, de donde procede la indigencia del hombre, es decir, su “nihilidad ontológica radical”¹⁴¹.

Llegados a este punto, Zubiri afirma que, a través de su inteligencia sentiente, el hombre aprehende un doble enigma en la realidad: por una lado, la enigmática ambivalencia estructural de las cosas –cada cosa es más de lo que es, pero en la cosa misma, siendo ese “más” lo que el filósofo vasco denomina “el poder de lo real” – y por otro lado, el enigma de su constitutiva religación a ese poder de lo real, sobre el cual todo hombre –teísta, agnóstico o ateo– se apoya para vivir y, con su vida, configurar su propia realidad personal, hecho inconcuso y perfectamente constatable para Zubiri. Y será este doble enigma de la realidad el que confiere un carácter problemático a la vida, que es para el filósofo vasco el problema de Dios, intrínsecamente caracterizado por tres aspectos:

1º. La inquietud, que es en lo que en sí mismo consiste el hombre, y que se expresa en dos preguntas fundamentales: ¿qué va a ser de mí?; ¿qué voy a hacer de mí?

¹⁴¹ Cfr. los textos de Zubiri (ETPD, 36-37 y 41) citados en las páginas 49 y 50 de este trabajo.

2°. La voz de la conciencia, contrapartida de la inquietud y que sale del fondo de la realidad personal del hombre, muy distinta para Zubiri del imperativo categórico de Kant, ya que no se trata ni de un imperativo en forma de juicio ni de un dictado categórico, sino de una forma de intelección sentiente, de modo que, para el filósofo vasco, la voz de la conciencia es la voz del problema de Dios o problema del doble enigma de lo real.

3°. La voluntad de verdad real. Frente al interno dualismo esencial que percibe Zubiri en la concepción que tiene Kant de la voluntad, el filósofo vasco nos habla de la voluntad de verdad real del hombre o de su «voluntad de fundamentalidad», en tanto que el término de la volición es la realidad-fundamento. En efecto, para Zubiri, en cada uno de sus actos el hombre está ejecutando una voluntad de verdad real, ante la cual se presenta el doble enigma de la realidad. Y ante la enigmática ambivalencia estructural de las cosas, la voluntad de verdad real del hombre se plasma en una búsqueda, que es donde se inscribe, según nuestro filósofo, el problema de Dios. Una búsqueda que tiene dos vertientes; en primer lugar, búsqueda de cómo se articulan las cosas reales con el poder de lo real; y por otra parte, búsqueda de cuál ha de ser el fundamento de mi constitutiva religación al poder de lo real. Esto hace que la voluntad de verdad real sea para Zubiri, “voluntad de ser viviendo en búsqueda” (HD, 304).

Por último, frente a la separación radical del hombre de la realidad cósmica que percibe en Kant, el filósofo español sostiene que “las cosas reales son la *presencia personal* de Dios” (HD, 203). Esta presencia trascendente de Dios en toda realidad, hace, según Zubiri, que Dios sea constitutivamente accesible en las cosas reales mismas. Dios, que es realidad absolutamente absoluta – esencia metafísica de la realidad divina para el pensador vasco– y que fundamenta el poder de lo real, último, posibilitante e impelente: último, por ser una especie de suprema instancia que tiene el hombre para

vivir; posibilitante, por ser “la” realidad lo que posibilita que mi realidad sea humana; e impelente, pues la realización de mi persona como relativamente absoluta, me está absolutamente impuesta por la realidad misma.

5. A modo de conclusión

Recordemos que el único de los cursos orales dictados por Zubiri que publicó en vida fue *Cinco Lecciones de Filosofía*, tan sólo unos meses después de ser impartido como curso oral en 1963, reimpresso varias veces en vida de su autor. El propio Zubiri llegó incluso a escribir un prólogo en 1980 para una de sus ediciones por seguir considerándolo, diecisiete años después, un libro “vivo y filosóficamente válido” (CLF, XX). Pues bien, en su lección II dedicada a Kant – que, en su redacción, Zubiri cambió la estructura seguida en la exposición oral, publicando “un texto escrito más preciso y ordenado” (CLF, XIV) –, el filósofo vasco afirma la unidad de la metafísica kantiana frente a los que sostienen un radical dualismo dentro de su filosofía. Esta afirmación parece contradecir el fundamento principal en el que basa su crítica a la prueba moral kantiana de la existencia de Dios, recogida en los textos que hemos analizado de *El Hombre y Dios* de 1971 y 1973 respectivamente. Dicho fundamento es, como sabemos, el dualismo intrínseco que percibe en la propia concepción que tiene Kant de la voluntad.

Y si bien es cierto que Zubiri en su libro *Cinco Lecciones de Filosofía*, manifiesta mostrar un interés meramente expositivo, “esquivando con habilidad los puntos abstrusos o muy polémicos” (CLF, XX) de las filosofías tratadas en la citada obra, conviene destacar que en otro de sus cursos, dictado unos pocos años después, titulado “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental”, en el que dedica

nuevamente al pensamiento del filósofo de Königsberg una de sus lecciones, Zubiri rechaza de forma tajante el criterio que “[...] ha sido repetido en la mayoría de los libros que hablan de Kant, como si hubiera una especie de gigantesco dualismo dentro de la filosofía kantiana [...]” (PFMO, 224).

Quede aquí sin más constatado este hecho, que no ha sido posible abordar en este apartado con la profundidad que requiere, y que quizá nos invite a integrar, en un nuevo estudio, la visión que Zubiri tiene de la filosofía kantiana en sus escritos y en los diversos cursos por él dictados.

Capítulo VII

ENSAYO DE INTEGRACIÓN DE LAS VÍAS TOMISTAS Y LA VÍA DE LA RELIGACIÓN A TRAVÉS DE LA NUEVA METAFÍSICA DE LO REAL DE XAVIER ZUBIRI

§ 1. Introducción

Desde el inicio de este trabajo, hemos visto de qué forma hay en Zubiri un planteamiento explícito y novedoso del problema de Dios, a través de la vía de acceso a la realidad divina que denomina “religación”, lo que hace, sin duda, de su filosofía uno de los mayores esfuerzos realizados en el siglo XX para abordar dicho problema. También hemos podido comprobar que, al igual que otros pensadores del pasado siglo, Zubiri somete su pensamiento a una cierta confrontación y discusión con el de Tomás de Aquino, pero con unos resultados muy distintos de los mostrados por otros filósofos, a pesar de la mayor cercanía de su pensamiento con el problema de Dios. Y es que Zubiri piensa que no hay posibilidad alguna de fusión o integración de su pensamiento, respecto del problema de Dios, con el de Tomás de Aquino. ¿Existe realmente esta absoluta imposibilidad de fusionar los logros irrenunciables de ambos pensamientos, tal como manifestó, de forma tan rotunda, Xavier Zubiri?

Quien esto escribe no puede dejar de pensar en las palabras de Edith Stein, ya citadas en el inicio de este trabajo, referentes a la imperiosa necesidad de buscar “a pesar del tiempo y de las barreras constituidas por las naciones y las escuelas, algo que es común a todos los que buscan lealmente la verdad”¹⁴².

Correspondiendo a mi deseo de hacer más las palabras de la pensadora alemana, fruto de mi convencimiento de la necesidad de fusionar en la filosofía presente todas las

¹⁴² Edith Stein, *Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una Ascensión al Sentido del Ser*. Cfr. nota 14, p. 14 de este trabajo

huellas que la verdad ha ido dejando a lo largo de la historia del pensamiento humano, pasaré a analizar los motivos por los cuales la crítica zubiriana a las *quinque viae* es, a mi juicio, una crítica injustificada.

En segundo lugar, esta crítica a las *quinque viae* está enmarcada, como ya sabemos, dentro del grave error en el que, según el pensador vasco, incurre la metafísica tomista, que alcanza también a la occidental en su conjunto, y que denomina *entificación* de la realidad. Por ello, será importante analizar el problema del ser en relación con Dios en el pensamiento zubiriano, del que se deriva la *entificación* de Dios. Este estudio nos ofrecerá la oportunidad de ver lo que, a mi parecer, son posibilidades de integración de las *quinque viae* de Santo Tomás con la doctrina de la religación de Xavier Zubiri, en claro contraste con su implacable crítica.

En tercer lugar, la reconciliación entre ambos pensamientos también nos permitirá contemplar las vías tomistas desde la perspectiva que nos ofrece la nueva metafísica de lo real de Xavier Zubiri, lo que supondrá, tal y como esperamos, una importante contribución a esa *philosophia perennis* integradora, que tanto ha anhelado desde siempre el pensamiento humano en su búsqueda incansable de la verdad. Una filosofía integradora que no puede consistir en una acumulación de datos, sino en una actividad que ha de invitarnos a seguir pensando las cuestiones radicales en constante renovación. Oigamos lo que dice Julián Marías, en relación con la inseguridad que siempre acompaña al filósofo:

Esto explica el hecho de que la filosofía no puede ser nunca una acumulación de resultados, como ocurre con otras formas de conocimiento. Tiene que renovarse una vez y otra, de manera personal, aunque precisamente en esencial continuidad. Si se habla de filosofía perenne, no se quiere decir que se mantiene y conserva sin cambio, sino que reverdece una vez y otra, sin pérdida y a la vez sin repetición¹⁴³.

¹⁴³ J. Marías, *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 293.

§ 2. La crítica zubiriana a las *quinque viae*: un reproche injustificado a la filosofía de Tomás de Aquino

Si reparamos en las cuatro razones principales por las que, según Zubiri, no son satisfactorias las *quinque viae*, las dos primeras relacionadas con su punto de partida – no diferenciar en el orden de los hechos entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos, y no partir de hechos cósmicos inconcisos, sino de una interpretación metafísica de la realidad sensible, como es la de Aristóteles – y las otras dos con su punto de llegada – que nos exige probar, en primer lugar, que el término a que conducen cada una de ellas sea el mismo y único ente y, en segundo lugar, que ese único ente es justamente Dios – podremos llegar a ciertas conclusiones que, a mi juicio, nos permitirán afirmar que la crítica zubiriana constituye un reproche injustificado a la filosofía de Tomás de Aquino.

Para ello, creo que será suficiente tomar en consideración las serias argumentaciones, ya expuestas, que Rogelio Rovira utiliza en su análisis de la crítica de Zubiri, que, al sacar a la luz “la nervadura lógica” de cada una de las vías de Tomás de Aquino, hacen, a mi juicio, insostenibles las severas afirmaciones del filósofo vasco.

En primer lugar, veremos que las *quinquae viae* parten de hechos genuinos y no de interpretaciones que sustituyen a los hechos, como afirma Zubiri.

A continuación, centraremos nuestra atención en lo que, a mi juicio, constituye el segundo error del filósofo vasco en su crítica a las vías tomistas, que consiste en afirmar que en el pensamiento del Aquinate existe una interpretación del hombre como una cosa meramente natural. A mi parecer, el hecho de que santo Tomás trate de llegar a la realidad de Dios a partir de la contemplación de las cosas del mundo, no constituye

razón suficiente para, desde su pensamiento, tratar de concebir una equiparación total entre las personas y las cosas.

Por último, la nervadura lógica de las *quinquae viae* nos muestra a Dios, ser real y absoluto – real, porque le corresponde toda perfección; y absoluto, por ser perfecto en grado eminente, exento de toda imperfección y, por tanto, no debido a otra realidad –, lo cual supone una cierta confluencia con la vía de la religación en su punto de llegada: la realidad absolutamente “suya”, que por serlo es absolutamente absoluta, a la que el hombre puede, como realidad última, adorar y que constituye para Zubiri la esencia metafísica de Dios. El pensador vasco dice:

La realidad absolutamente absoluta es *eo ipso* una realidad absolutamente “suya”. Consiste pues en “suidad” absoluta. Por tanto, es esencialmente personal, porque personeidad consiste formalmente en suidad. Si Dios no fuera absolutamente suyo, no sería absolutamente absoluto. En su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal” (HD, 185)

Pero este primer encuentro entre ambas líneas de pensamiento – la ultimidad de lo real – queda cuestionado por las importantes tesis zubirianas, muy rigurosamente planteadas, que sostienen, por un lado, la ulterioridad del ser frente a la realidad – “Dios ha de ser una *realidad suprema*, pero no *ente* supremo” (HD, 148) –, y, en segundo lugar, la realidad de Dios que fundamenta y arrastra al hombre hacia sí, hecho inconcuso para Zubiri que hace posible la fe. Esta última tesis subraya las otras dos dimensiones de Dios, que según afirma el pensador vasco, parecen estar ausentes en las *quinquae viae*: Dios, realidad posibilitante y realidad impelente.

1. Las *quinquae viae* parten de hechos genuinos

Así, respecto al punto de partida, hemos visto que la primera razón que argumenta Zubiri en su crítica consiste en que el Aquinate no parte de hechos cósmicos inconcusos, sino de la metafísica de Aristóteles, la cual no deja de ser una interpretación, entre muchas, de la realidad sensible.

Sin embargo, hemos comprobado que Tomás de Aquino se apoyó siempre en hechos para formular sus cinco vías, no admitiendo establecerlas sobre meros fenómenos. Por consiguiente, únicamente recurrió a la metafísica de Aristóteles para explicar los hechos que le sirvieron de apoyo por sus últimas causas, hechos que Tomás de Aquino consideró probadamente genuinos y no sólo aparentes.

Que, sin embargo, pueda objetarse en torno a la cuestión de si la metafísica de Aristóteles ha logrado o no el objetivo de explicar plenamente los hechos por sus causas últimas, es cuestión bien diferente a la que ahora nos estamos planteando, que consiste en dilucidar si el Aquinate ha considerado o no esa metafísica como si fuera un dato de la experiencia.

Por otra parte, también hemos podido ver que es la propia argumentación de Santo Tomás la que exige que todo lo que nos muestra la realidad sea comprobado como hechos genuinos o “hechos cósmicos inconcusos”, como diría Zubiri. Y si bien es cierto que sólo en la última vía se percibe la distinción entre la descripción del dato de que se parte en tanto que fenómeno – “vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber: los cuerpos naturales, obran por un fin” – , y el posterior planteamiento de ese dato en cuanto que hecho – “siempre o muy frecuentemente, obran del mismo modo para conseguir lo que es mejor” – nada hubiera impedido que en el resto de las otras cuatro vías a la descripción del fenómeno correspondiente del que

parte cada vía, le hubiera seguido una discusión sobre la realidad de dicho fenómeno como hecho inconcuso.

Asimismo, creo que es fácil comprobar la importancia que Tomás de Aquino dio a los hechos que sirven de punto de arranque de cada una de sus vías, reparando en el propio orden con el que han sido expuestas cada una de ellas. En efecto, no se trata de un orden azaroso, sino determinado en función del carácter más o menos inmediato con que los hechos de los que parten se presentan a nuestro conocimiento.

2. El pensamiento de Tomás de Aquino no interpreta al hombre como cosa meramente natural

La segunda razón, relacionada con el punto de partida de las vías, que argumenta Zubiri en su crítica a las *quinque viae* consiste en que el pensamiento tomista no establece una nítida diferencia entre las acciones humanas y el resto de los hechos cósmicos.

Sin embargo, el hecho de que no tome en consideración las acciones humanas respecto del resto de hechos, no nos permite deducir que desde el pensamiento de Aquino sea interpretado el hombre como una cosa meramente natural. Muy al contrario, Aquino trata de llegar a la realidad de Dios a partir de la contemplación de las cosas del mundo, dejando esbozada en su pensamiento una cierta diferencia entre el ser de las cosas y el ser de las personas¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Un fundamento de esta afirmación se encuentra en la concatenación de estas tesis de Tomás de Aquino: “Es propio del hombre ser animal racional” (*Summa contra gentiles*, III. 39). El hombre es persona, pues “persona es la substancia individual de naturaleza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*)” (*Summa Theologiae*, I. 29. 1 ob. 1). Y “la persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza”, (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.).

Se trata, a mi modo de ver, de los dos puntos de contacto existentes en el inicio de las *quinque viae* y la vía de la religación, que veremos con detenimiento en el epígrafe dedicado a la integración y fusión de ambos pensamientos. Esta confluencia nos permitirá mostrar, en las conclusiones finales de este trabajo, cómo la nueva perspectiva que nos ofrece la vía de la religación y la metafísica de lo real de Xavier Zubiri, podría ser perfectamente asumida desde la filosofía tomista, al partir para buscar a Dios no de la contemplación de las cosas del mundo, sino de la realidad personal del hombre. Por consiguiente, el hombre encuentra a Dios, según el planteamiento de Zubiri, en una dimensión distinta, esto es, haciéndose persona, pero en la cual también se incluyen el mundo cósmico y la reflexión que el hombre pueda hacer sobre sus fenómenos mentales, algo que a mi parecer es perfectamente asumible desde la filosofía tomista, como veremos en la parte final de este capítulo.

3. La nervadura lógica de las *quinquae viae* nos muestra a Dios, “realidad última”, como punto de llegada común con la vía de la religación

Respecto al punto de llegada de las vías tomistas, recordemos una vez más que Zubiri argumenta, en primer lugar, la necesidad de probar que los términos de llegada de cada una de ellas – un primer motor inmóvil, una primera causa eficiente, un primer ente necesario, un ente en la plenitud de la entidad y una inteligencia suprema – puedan identificarse en un mismo y único ente y, en segundo lugar, la necesidad de probar que ese mismo y único ente pueda identificarse con Dios.

Considerando estas dos últimas razones, que fundamentan la crítica zubiriana a las *quinque viae* relacionadas con el punto de llegada, hemos visto cómo el pensador vasco, quizá deslumbrado por su propio descubrimiento filosófico de la vía de la

religación, no se percata de la propia estructura argumentativa de las vías tomistas, que es donde puede hallarse la razón de la efectiva confluencia de cada una de las vías en un mismo ente, que todos entendemos que es Dios.

Es decir, cada una de las cinco vías busca la *causa propria universalis* del hecho que le sirve de punto de partida, a través de la famosa “triple vía” del conocimiento de Dios a partir de las criaturas, debida al Pseudo-Dionisio Areopagita: la *via causalitatis*, la *via remotionis* y la *via eminentiae*. De manera que Tomás de Aquino afirma que el punto de llegada de cada una de las vías es la identificación de la causa propia universal de cada una de ellas con lo que todos entendemos por Dios: “el ser al que corresponde toda perfección (ser real), exenta de imperfección (no debida a otra realidad) y en grado eminente (de modo absoluto)”¹⁴⁵, que es, lo que también constituye, en parte, el punto de llegada de la vía de la religación, a saber, lo que el mismo Zubiri denomina “la esencia metafísica de Dios”:

Ante todo, Dios es, como venimos repitiendo, realidad absolutamente absoluta. Si de esencia metafísica de Dios quiere hablarse como se hacía en la teología clásica, es decir, de aquel concepto que según nuestro modo de entender fuera el primero y radical con que concebimos a Dios, yo pienso que la esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta. Ya lo vimos: realidad absolutamente absoluta es la realidad que es “en y por sí misma” plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad (HD, 182).

Zubiri argumenta esta importantísima afirmación en torno a la esencia metafísica de Dios de la siguiente manera, en la novena lección del curso de Roma, dictada el 20 de noviembre de 1973:

Vimos antes que Dios es, *quoad nos et quoad omnes res*, una *realitas fundamentalis*. No es un ente supremo sino una realidad fundamental absolutamente absoluta. [...] Dios no consiste <tampoco> en ser una realidad fundamental. Dios sería realidad absolutamente absoluta, aunque no fundamentara. Y, recíprocamente, si tuviera que estar fundamentando para ser Dios, no sería realidad absolutamente absoluta.

¹⁴⁵ R. Rovira, “Las «cinque viae» ante la crítica de Zubiri, p. 561

Pendería de aquello que tiene que fundamentar. No. Es una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, no consiste en ser realidad fundamental. Pero supuesto que Dios (en la forma que vamos a ver inmediatamente) esté fundando y fundamentando las cosas, y en especial las personas, entonces, innegablemente, la manera primaria y radical como Dios es Dios, respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*. Es fundamento en la medida en que precisamente es trascendente a las cosas, pero en las cosas. Y es trascendente en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta (HD, 527-528).

Ciertamente, la filosofía de Zubiri parece ir más allá que la del Aquinate, pero no parte del vacío, sino que hunde sus raíces y se nutre de todo el pensamiento anterior. Quiere esto decir que la posible superación que puede suponer la vía de la religación sobre las *quinque viae* ha de implicar la plena absorción de todas ellas, para, a partir del pensamiento de santo Tomás, ir más allá, si es ello es posible.

Zubiri afirma que la vía cósmica, que ha culminado en las célebres cinco vías de Santo Tomás, no llega a un Dios posibilitante e impelente, pero por la propia nervadura lógica de las vías tomistas, estas sí llegan a un Dios último, esto es, al ser al que le corresponde toda perfección en grado eminente, que es realidad absoluta. Esta será, por tanto, lo que, a mi juicio, constituye la primera conclusión de estas reflexiones, que consiste en la aparición de un punto de encuentro entre las vías tomistas y la vía de la religación: un Dios último.

Pero, antes de integrar las vías tomistas con la vía de la religación a través del pensamiento zubiriano, hemos de plantearnos en todos sus aspectos el importante escollo que Zubiri percibe en la filosofía tomista y que alcanza también, como sabemos, a la filosofía occidental: la *entificación* de la realidad. En efecto, este Dios último que nos aparece como punto de confluencia entre las vías tomistas y la vía de la religación, “ha de ser” – según Zubiri – “una realidad suprema, pero no ente supremo” (HD, 148), lo que nos dejará abiertas importantes cuestiones que deben ser rigurosamente planteadas, aun con el riesgo de no encontrar su respuesta de un modo satisfactorio.

Zubiri nos aporta la suya, después de su implacable crítica a las pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios:

Si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante e impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios.

Ni por su punto de partida ni por su punto de llegada son estas clásicas vías cósmicas y antropológicas el camino adecuado para llegar a Dios. De ahí la necesidad de emprender una ruta distinta (la vía de la religación) (HD, 144-145).

Zubiri justifica esta solución en el “Curso de Roma” de la siguiente manera:

Pero anticipando lo que vamos a decir, me gustaría afirmar que efectivamente el hombre encuentra a Dios no reflexionando sobre el mundo cósmico ni reflexionando sobre sus fenómenos mentales: el hombre encuentra a Dios en una dimensión distinta que, a mi modo de ver, abarca ambas cosas, a saber, haciéndose persona (HD, 456).

§ 3. El problema del ser en relación con Dios: de la nueva *ratio entis* a la nueva metafísica de lo real de Xavier Zubiri

1. La primera formulación de la idea de religación: hacia una nueva *ratio entis* o un nuevo sentido o idea del “ser”

Hemos visto que, para Zubiri, la esencia metafísica de Dios consiste en ser realidad absolutamente absoluta, es decir, “la realidad que es «en y por sí misma» plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad” (HD, 182). ¿Significa, entonces, esta esencia metafísica de Dios una identificación entre la esencia de Dios con su existencia, como trató de mostrar en el argumento ontológico el propio San Anselmo? Veamos en base a qué razones. Zubiri niega esto de forma rotunda:

Dios es distinto de las cosas existentes no sólo por aquello en que Dios consiste, es decir, porque a aquello en que consiste pertenece el existir, sino que Dios es distinto de las cosas existentes por razón de su mismo existir; lo que llamamos existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que llamamos existir tratándose de las cosas reales. De ahí que Dios no es una identidad formal de esencia y existencia en este sentido clásico, sino que es una realidad que está por elevación allende no sólo de la diferencia entre esencia y existencia, sino también allende de su presunta identidad. Es que ser realidad consiste siempre en ser “de suyo”. Y la realidad absolutamente absoluta es el absoluto “de suyo”, algo que por elevación está allende la diferencia y la identidad citadas. En Dios son idénticas la esencia y la existencia porque es el plenario “de suyo” en y por sí mismo, y no al revés, como si fuera realidad absolutamente absoluta porque en El fueran formalmente idénticas la esencia y la existencia. No ha de confundirse, pues, el “en y por sí mismo” con esta identidad. La esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta (HD, 183).

En capítulos anteriores hemos señalado que la primera enunciación de la “religación” aparece en el ensayo de Zubiri “En torno al problema de Dios”. Por otra parte, también hemos indicado que, si comparamos el contenido de este estudio – recordemos que publicado en 1935 – con el del último que nuestro autor publicó en vida – “El problema teológico del hombre” de 1975 –, podremos observar el desarrollo conceptual de la idea de la religación en un lapso de tiempo de cuarenta años, una distancia temporal que abarca casi toda la vida de nuestro pensador. Pues bien, será la religación la que de forma inexorable nos llevará al problema de la intelección de Dios, expresado por Zubiri del siguiente modo:

El grave supuesto común a Santo Tomás y a Duns Escoto, a que aludía más arriba, es justo la entificación de la realidad y, por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales por ser “ya” reales, “son” en el mundo (HD, 149).

En consecuencia, en el epígrafe IV del estudio citado, Zubiri nos hablará de una nueva dialéctica ontológica, conducente a una supra-analogía del ser mas honda que la de Aristóteles. Esta dialéctica ontológica nos llevará a descubrir una nueva *ratio entis*, o un nuevo sentido o idea del “ser”, rehaciendo *ab initio* dicho sentido o idea que nos permita en alguna medida alojar en ella a Dios. De este modo, a la luz de esta nueva

ratio entis, adquirirá el mundo entero un sentido distinto, sin dejar de ser las cosas, los demás hombres y la propia persona lo que antes eran¹⁴⁶.

Para Zubiri, el ser en Dios es distinto del ser de las cosas. Lo argumenta del siguiente modo. El hombre tiene, entre otras, la capacidad de conocer, por cuya virtud conoce las cosas que hay y las conoce en el ámbito del ser. Para nuestro filósofo constituye un grave error la identificación entre ser y haber. Así lo dice en su ensayo “En torno al problema de Dios”:

El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así, por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente (ETPD, 61).

Así, Aristóteles nos muestra que hay también lo que no es, por ejemplo, lo que “todavía no es”. Dice Zubiri:

Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y del haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología (ETPD, 62).

Por tanto, el hombre, como está abierto a las cosas que hay a su alrededor, lo primero que hace, en su facultad de conocer, es aplicar a ellas el ser o el “es”. La

¹⁴⁶ Julián Marías, en un ensayo fechado en 1941 titulado “El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo”, luego incluido en su libro *San Anselmo y el insensato*, hizo un comentario entusiasta (cito textualmente) “de un espléndido ensayo de mi maestro Zubiri titulado «En torno al problema de Dios»”, muy en especial del epígrafe IV que ahora tratamos. (J. Marías, *Obras IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp. 71-78.) No es ocioso recordar que Marías quedó deslumbrado ante la lectura que privadamente, a finales de 1935, le hizo su maestro Zubiri, en su piso de la calle de López de Hoyos, de su artículo “En torno al problema de Dios”, antes de ser publicado en la *Revista de Occidente*. (Jordi Corominas – Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 327-328.) Hasta el final de su vida, Marías siempre guardó un nostálgico recuerdo de su entonces joven maestro Zubiri, a pesar de haber tenido con él, años después, “discrepancias filosóficas y algunas decepciones personales”. (J. Marías, *Entre dos siglos*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, “El joven Zubiri”, pp. 521-524.)

cuestión varía, en opinión de Zubiri, cuando intenta conocerse a sí mismo, en cuyo caso ha de volver del ser las cosas al ser de su propio yo personal, un nuevo ente, encontrándose con una inadecuación:

Por esto, todo conocimiento de sí propio es constitutivamente un retorno desde las cosas hacia sí mismo. La máxima dificultad de este conocimiento estriba en la forzosa inadecuación de ese «es» de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir. Entonces el “sí mismo” no entra en aquel “es” (ETPD, 64).

Habría que volver al ser de las cosas para modificarlo a su vez e introducir en ese *ser modificado* al nuevo ente descubierto. Se mantiene el concepto, pero queda reabsorbido en una nueva *ratio*:

Si se mantiene la idea de la analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una dirección determinada: se parte del “es” de las cosas para marchar *in casu* al “es” de la existencia humana, pasando por el “es” de la vida, etc. Como este “es” no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquella [...] No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al “es” un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio entis* (ETPD, 65).

Pues bien, el entendimiento se encuentra primariamente con cosas de todo tipo, pero no sólo se encuentra con ellas, sino que también encuentra que *hay* lo que *hace que haya*, precisamente lo que Zubiri denomina “deidad” o el “poder de lo real”, que nos vehicula a Dios y es lo que religa y fundamenta la existencia. Y, efectivamente, Zubiri dice que si radical ha sido el retorno de las cosas a nosotros mismos, aún más radical es el retorno de las cosas a lo que “hace que haya algo”, que es Dios:

Porque el “es” se lee siempre en lo que “hay”. Y con todas sus peculiaridades, la existencia humana es de “lo que hay”. Dios, en cambio, no es, para una mente finita, “lo que hay”, sino lo que “hace que haya algo”. Es decir, no es que, de un lado, haya existencia humana y de otro Dios, y que “luego” se tienda el puente por el cual “resulte”

ser Dios quien hace que haya existencia. No: el modo primario como para el hombre “hay” (si se quiere emplear la expresión) Dios, es el fundamental mismo, mejor aún: desde el punto de vista humano, el estar fundamentando es la deidad. De ahí que sea un grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del “es” para Dios (ETPD, 67-68).

Hagamos un breve inciso en este importante asunto del “ser” en relación con Dios, para insistir en lo que, a mi juicio, consiste uno de los núcleos fundamentales de la doctrina de la religación, que es el siguiente: en un sentido, Dios es “realidad-fundamento” para Zubiri; ¿por qué digo, tan sólo, “en un sentido”? Por una razón clara, ya tratada en este trabajo, pero que – insisto – no resulta ocioso incidir de nuevo en ella. Las cosas con las que el hombre hace su vida, que son las cosas que “hay” a su alrededor, le llevan o vehiculan a lo que “hace que haya algo”, que es la deidad o poder de lo real. Pero la deidad o poder de lo real no se identifica con Dios; en este sentido sería inexacto decir que Dios es la realidad-fundamento que manifiestan las cosas que me rodean en mi humano vivir.

Del mismo modo, también podríamos decir que el poder de lo real, que es la realidad-fundamento, no se identifica con el poder de Dios, aunque sí me vehicula a Él – digamos que en un segundo viaje –, por ser manifestación de Él. Por tanto, es la realidad-fundamento, según Zubiri, la que me vehicula a Dios por ser manifestación de Él. Dios, por tanto, no se identifica con la realidad-fundamento, aunque sí es una realidad que me fundamenta. Es decir, Dios sería la Realidad-Fundamento a la que me vehicula y que me manifiesta la realidad-fundamento, la primera escrita con mayúsculas y la segunda con minúsculas, pues mi interés es resaltar que la misma expresión se refiere a dos realidades distintas. La segunda, en minúsculas, es la que me vehicula a la primera.

Sin embargo, Dios, ya lo hemos visto, como realidad absolutamente absoluta, no consiste, según Zubiri, en ser realidad fundamental; o dicho de otro modo, en la esencia

metafísica de Dios no está incluida la idea de un Dios fundante. Lo que no impide que podamos comprobar como cierto que Dios está fundando y fundamentando las cosas y, principalmente, las personas.

Volveremos sobre este asunto, que es, a mi juicio, un núcleo fundamental en la doctrina de la religación. Pero dirijamos ahora nuestra atención al ser de lo que hay y al ser de lo que “hace que haya”. Todo hombre, sea cual fuere su creencia, está religado a la realidad-fundamento, pero sólo el teísta percibe que la realidad-fundamento es manifestación de Dios, lo que no quiere decir que no lo sea en el resto de los casos de personas instaladas en otras creencias. Es decir, para Zubiri, en la vida de todo hombre, lo perciba o no lo perciba como tal, la realidad-fundamento vehicula a Dios, que es realidad personal esencialmente accesible. Sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios por estar “incoativamente” accediendo a Dios, tal y como sostiene nuestro autor.

La religación a la realidad-fundamento nos vehicula a Dios, que es realidad que fundamenta. Si el hombre está religado a Dios, ello hace, para Zubiri, que sea difícil encontrar algún sentido del ser para Dios, por eso dice:

Que Dios tenga algo que ver con el ser, resulta ya del hecho de que las cosas que hay son. Mas el problema está justamente en averiguar que qué consiste este habérselas. No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser (ETPD, 68).

Para Zubiri, por tanto, el problema de la teología especulativa reside en la dificultad de aplicar a Dios el concepto del ser, lo que hace que no sea suficiente una simple ampliación o modificación de este concepto, sino su transformación radical, que vuelve todo problemático:

Pero no significa, repito, que se trate de una mera aplicación o simple ampliación del concepto del ser. Se trata de algo más: de descubrir una nueva *ratio entis*, que lo vuelve problemático todo: las cosas mismas, los hombres y la propia persona. De ahí que el problema que Dios plantea no se refiere sólo a Él, como si fuera un ente yuxtapuesto y agregado a los otros, sino que se refiere también a todo lo demás, pues a su luz adquiere todo sentido distinto, sin por eso dejar de ser lo que antes era (EPD, 69-70).

Zubiri dice que toda posibilidad de entender a Dios depende de la posibilidad de alojarlo en el “es”, pero en una nueva *ratio entis*, que nos permitirá regresar a los entes ya conocidos para verlos desde una nueva luz. Para el filósofo vasco, únicamente desde esta nueva *ratio entis* se puede intentar una demostración “discursiva” de la existencia y de los atributos de Dios, demostración que, sin llegar a ser su descubrimiento primario, reflejaría que Dios y el mundo se encuentran ligados “a causa del ser”¹⁴⁷. Y Zubiri concluye su ensayo “En torno al problema de Dios” con estas palabras:

Quiero concluir esta breve nota.

En ella no he dado una *demonstración racional* de la existencia de Dios. No he dado ni tan siquiera ni un *concepto* de Dios. No he hecho sino tratar de descubrir el punto en que el problema surge y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia (EPD, 87).

Por consiguiente, el hombre ha de realizar un doble retorno, que consiste, primero, en retornar del ser de las cosas que “hay” en su vida al ser de su propia realidad personal; y, segundo, en retornar de ser de las cosas y del ser de las personas al ser de lo que “hace que haya algo”. Ese doble viaje nos llevará a la nueva *ratio entis* en la que se basa la vía de la religación.

¹⁴⁷ Vid el pasaje de Julián Marías, “Sobre la cuestión de Dios”, publicado en *San Anselmo y el insensato*, citado en la nota 104, p. 164 de este trabajo. Por otra parte, en nota a pie de página del ensayo “En torno al problema de Dios”, Zubiri dice: “Algún teólogo tomista, como Lepidi, ha llegado a afirmar: «El movimiento de nuestra inteligencia, siempre que entiende y raciocina, comienza por el conocimiento implícito de Dios, y termina en un conocimiento explícito de Dios» El propio Santo Tomás toca alguna vez a esta dimensión del problema” (ETPD, 72).

2. La evolución de la idea de religación: el inicio de la marcha hacia la metafísica de lo real de Xavier Zubiri

Llegados a este punto, señalemos algunos de los ulteriores desarrollos conceptuales que tuvo la religación, una de las primeras ideas filosóficas de Zubiri surgida dentro de las líneas de pensamiento de sus maestros Ortega, Husserl y Heidegger, pero que brotó cuando por sí mismo el filósofo vasco dejó de sentirse encerrado en el método fenomenológico, pudiendo fundar una metafísica de lo real capaz de superar el realismo clásico y el idealismo moderno¹⁴⁸. Y señalaremos estos ulteriores desarrollos de la idea de religación, ateniéndonos al último texto que publicó en vida sobre esta cuestión – “El problema teologal del hombre”, de 1975 – y a los dos cursos orales que destaca el propio Zubiri al comentar la evolución de su pensamiento – “El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo”, de 1971, y el curso de Roma de 1973 –, ya citados en este trabajo por venir en ellos recogidos su crítica a las *quinquae viae*.

Para Zubiri, todos los trabajos recogidos en su libro *Naturaleza Historia Dios* – entre ellos, “En torno al problema de Dios” de 1935; “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” de 1944; e “Introducción al problema de Dios”, incorporado a este libro desde su quinta edición de 1963 – son testimonio de una etapa superada y concluida, a la que sigue otra nueva que corresponde con su filosofía madura, que él mismo denominó “metafísica de lo real”. Así, en lo que se refiere al

¹⁴⁸ Como es sabido, Ortega formuló una crítica de la reducción fenomenológica y de la idea de conciencia desde el mismo año 1913, tras ser publicada la principal obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Pero la salida encontrada por Zubiri al método fenomenológico fue distinta de la de Ortega, al partir el pensador vasco de una perspectiva ontológica heideggeriana. Según sostienen los biógrafos de nuestro pensador, Ortega contempló con cierta decepción el entusiasmo por Heidegger que le mostró su discípulo Zubiri tras su regreso de Alemania, al considerar el filósofo madrileño que algunos aspectos del pensamiento de Heidegger ya habían sido anticipados por él desde bastantes años atrás. (Jordi Corominas, Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, p. 251)

problema de Dios, Zubiri desarrolló la idea de religación en una dirección distinta, tras los estudios publicados en *Naturaleza, Historia, Dios*. En efecto, para nuestro pensador, el problema de Dios consiste en el constitutivo problematismo de la realidad humana, que, en una de sus dimensiones – la dimensión teologal –, envuelve un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, a la que provisionalmente Zubiri denomina Dios, y que constituye la única dimensión donde se hace posible el ateísmo y cualquier otra actitud ante Dios adoptada el hombre. Por otra parte, Zubiri sostiene que el problema de Dios está falsamente encubierto en la época actual, al no percibirse por el hombre la necesidad inexorable que tiene de dar un fundamento racional a su propia creencia, sea esta teísta, agnóstica o atea. De esta suerte, nuestro pensador afirma que el hombre necesita justificar intelectivamente de algún modo lo que sea o no sea Dios, y si lo necesita, es porque el problema de Dios, o problema teologal del hombre, subyace a todas las creencias, aunque algún hombre pueda ignorarlo.

La idea de religación, constituye, pues, para el filósofo vasco, el punto de partida de su marcha hacia esa metafísica de lo real que determina la plena madurez de su pensamiento, desplegado frente a lo que él mismo denomina la *entificación* de la realidad, la consiguiente *entificación* de Dios, y la *logificación* de la inteligencia. De ahí la importancia que adquiere el ensayo de Zubiri “En torno al problema de Dios”, pues, conservando hasta el final de su vida lo esencial de sus ideas, constituyó la base de todo su pensamiento maduro posterior. Su propia evolución intelectual es así descrita por nuestro filósofo a través de estas palabras, pronunciadas en el año de su fallecimiento:

Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. [...] De ello me ocupé en mi libro *Sobre la esencia*. La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar [...] No porque no sea verdad que el juicio sea una función de inteligir; esto es verdad. Lo que no es verdad es que inteligir sea esencialmente juzgar. Esto no, en absoluto. Lo primario

es la aprehensión primordial de realidad, el tener impresión de realidad de las cosas (EM, 333-334)¹⁴⁹.

Unos pocos años antes, Zubiri nos precisó la primera de estas dos riberas que delimitan el cauce por el que transcurre su filosofía madura, con estas palabras que nos permiten profundizar y contemplar, con una nueva luz, la nueva dialéctica ontológica y la nueva *ratio entis* tratadas en el epígrafe IV de su estudio “En torno al problema de Dios”:

Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. Lo que la filosofía estudia no es la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica. [...] Tarea que no fue fácil. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. [...] Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones [...] he intentado una idea de lo real anterior a aquellas. Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Madrid, 1980) (NHD, 14-15)¹⁵⁰.

En cuanto a la otra ribera señalada por nuestro pensador – liberar la inteligencia de su adscripción a la función de juzgar – interesa destacar que el objeto primario de la filosofía zubiriana es la aprehensión primordial de realidad, asunto que ya hemos tratado en las primeras páginas del capítulo I de este trabajo. En efecto, recordemos que la aprehensión primordial de realidad constituye el acto elemental, propio y exclusivo de la intelección – la intelección por excelencia – que, por resultar insuficiente su contenido, se enriquece en los modos ulteriores de intelección, logos y razón. El hombre aprehende las cosas como reales, es decir, según son “de suyo”, y además, en esa

¹⁴⁹ Estas palabras fueron pronunciadas por Zubiri, el 31 de enero de 1983, en la presentación de su libro *Inteligencia y Logos, Inteligencia y razón*.

¹⁵⁰ Palabras entresacadas del prólogo a la traducción inglesa que escribió Zubiri en noviembre de 1980 para su libro *Naturaleza. Historia, Dios*.

aprehensión, le dominan y se apoderan de él con una cierta fuerza, “última”, “posibilitante” e “impelente”. Es el “poder de lo real”, como sabemos, llamado originariamente por Zubiri, desde su ensayo “En torno al problema de Dios”, “deidad”, apoderamiento que el filósofo vasco denomina religación y que constituye un hecho real dado en la aprehensión primordial de realidad.

Asimismo, recordemos también muy brevemente, el proceso intelectual que, a partir de aquí, queda forzosamente abierto en la vida de todo hombre, por su constitutiva religación al poder de lo real. Lo hemos descrito detalladamente en el capítulo tercero de este estudio. En efecto, la religación nos lanza, en un proceso intelectual allende la aprehensión, a la búsqueda del fundamento del poder de lo real, que no son las cosas reales concretas, sino una realidad absolutamente absoluta, que es justo, según Zubiri, la esencia metafísica de Dios. Por consiguiente, el “poder de lo real” o “deidad” no se identifica con la realidad divina, sino que es vehículo, sede y manifestación de Dios que el hombre encuentra experiencialmente al tener que realizarse como persona relativamente absoluta en todo el ámbito de lo real, es decir, con todas las cosas reales, con los demás y consigo mismo. La vida del hombre es experiencia de Dios, una experiencia de “compenetración”, ya que se trata de una experiencia interpersonal. Esta es, pues, la primera parte en la que se despliega el problema teológico del hombre: la religación ¹⁵¹.

¹⁵¹ Para Zubiri hay cuatro modos fundamentales de experiencia, que define como “probación física de realidad”, que son los siguientes: experimentación, propia de las realidades físicas; compenetración, propia de las relaciones entre personas; comprobación, propia de la realidad matemática; y conformación, relativa a la experiencia de mi propia realidad. (X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial–Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, pp. 247-257). Diego Gracia afirma que “es obvio que la experiencia de Dios no puede consistir ni en experimento ni en comprobación, sino en compenetración o en conformación. De hecho, la experiencia de conformación es más propia de las realidades morales y la de compenetración de las religiosas. De donde se deduce que la experiencia de Dios, de existir, ha de ser experiencia de compenetración. Ejemplos paradigmáticos de esta experiencia son las obras de los grandes místicos y poetas, más y mejor que la de los filósofos especulativos”. Y añade que “para el análisis de la experiencia de lo sagrado y lo divino [...] en Zubiri la influencia mayor proviene, sin duda, de las obras de los místicos, en especial Eckhart y santa Teresa de Jesús”. (Diego Gracia, “Religación y religión en Zubiri”, publicado en Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión: Estudios y*

Las otras dos partes en las que queda desplegado el problema teologal son la religión, que es plasmación de la religación, es decir, la forma concreta en que individual, social e históricamente el poder de lo real se apodera del hombre; y la deiformidad, que es en lo que consiste, para Zubiri, la esencia del cristianismo. Así, para el filósofo vasco, la deiformidad es la trascendencia de Dios en la persona humana – la suprema experiencia teologal –, que admite modos y grados diversos.

De esta suerte, el problema teologal del hombre se despliega en tres partes: religación, religión, deiformación, que constituyen tres problemas: Dios, religión, cristianismo (HD, 15).

Y será el hecho cierto de la religación el que deja forzosamente abierto un proceso intelectual que intrínsecamente afecta a todo hombre, conducente a la creencia última sobre la cual ha de vivir – teísta, agnóstica o atea – y que no se identifica con las pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Y si, en efecto, puede accederse a la realidad divina a través de un proceso intelectual, ello se debe a la existencia de otros dos hechos inconcusos que el hombre podrá saber, ignorar o rechazar, pero que son enérgicamente afirmados por Zubiri, según hemos visto en los dos primeros capítulos de este trabajo: la presencia trascendente de Dios en toda realidad, presencia que permite

Textos, Madrid, Trotta, 1994, pp. 491-512). En relación con la influencia que los místicos españoles ejercieron en Zubiri, Diego Gracia afirma en otro estudio suyo posterior lo siguiente: “En la tradición mística española hay ejemplos insignes de poetas-místicos o de místicos-poetas, como Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. No hay duda de que Zubiri se halla en el tema de Dios más cerca de Teresa de Jesús que de Tomás de Aquino, que por cierto también fue, a su modo, poeta. Su sintonía con la santa carmelita es bien conocida, como lo es también la fascinación que produjo en algunos otros fenomenólogos, como Edith Stein. Frente a los enfoques conceptistas y racionalistas, el enfoque experiencial. Zubiri está mucho más cerca del lenguaje de los místicos que del de los filósofos y teólogos”. (Diego Gracia, “Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX”, en Brickle, P., *La filosofía como pasión*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 258-259). A juicio de quien esto escribe, el proceso de conversión de Manuel García Morente, minuciosamente descrito en su relato “El «hecho extraordinario» – ampliamente tratado en el epígrafe 4 del capítulo III de esta investigación – constituye un ejemplo, paradigmático e ilustrativo, de la vía de la religación de Xavier Zubiri, según he tenido ocasión de exponer detalladamente en el curso filosófico dedicado en 2015 al filósofo jiennense en el Centro Socio-cultural “Gloria Fuertes” de Madrid. El mismo Morente compara el hecho místico por él vivido, con otro descrito por santa Teresa en el capítulo XXVII de la *Vida* (Manuel García Morente, “El «hecho extraordinario»”, Madrid, Ediciones Encuentro, 2015, pp. 56-59)

su justificación intelectual, y el que Dios es una realidad intrínsecamente accesible que arrastra al hombre hacia sí; este último hecho hace posible la fe o la entrega del hombre a la realidad divina que, reformulando los caracteres del poder de lo real antes indicados, es realidad última, posibilitante e impelente. Será el hombre, pues, quien haciendo uso pleno de su libertad pueda aceptar la donación divina, y entregarse a Dios mediante la fe, como culminación de la vía de la religación en la triple dimensión de adoración (realidad última), súplica (realidad posibilitante) y refugio (realidad impelente). Dios no es una realidad-objeto, un ente, idea o cosa, sino realidad-fundamento, que fundamenta al hombre como realidad, y al que se puede orar y amar en experiencia de compenetración con él y en relación de causalidad personal rigurosamente metafísica¹⁵². A partir de las reflexiones que preceden, vamos a intentar vislumbrar las posibilidades de integrar los logros irrenunciables de las *quinque viae* y la vía de la religación.

§ 4. Integración y fusión de las *quinque viae* y la vía de la religación

1. El *actus essendi* – radical innovación de santo Tomás – es fundamento de la realidad. Puntos de confluencia entre la realidad zubiriana y el ser transobjetual de Tomás

La constitutiva religación del hombre al poder de lo real, hecho inconcuso y perfectamente constatable para Zubiri, exige, a su juicio, perfilar una idea de Dios “lo mismo para afirmarlo que para negarlo, e incluso que para ignorarlo” (HD, 147).

¹⁵² Recordemos lo ya explicado en el último epígrafe del capítulo II de este trabajo sobre la causalidad personal, pp. 103-108 de este trabajo.

Recordemos de qué forma esta idea de la realidad divina queda configurada por el filósofo vasco:

Este Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo. La identificación de lo que es real con el ente es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación de la realidad*¹⁵³. Las cosas no son entes más que si tienen ser. Ahora bien, ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. Sea el ser lo que fuere, es siempre y solo ser “de” lo real. La ulterioridad es justo el sentido de este “de”. Por consiguiente, no se identifican formalmente realidad y entidad. Antes de *ser entes*, y precisamente *para poder serlo*, las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad. Y esto es más verdad aún, si cabe, tratándose de la realidad de Dios. Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es *ente divino: es realidad* suprema. El grave supuesto común a Santo Tomás y a Duns Scoto, a que aludía más arriba, es justo esta *entificación de la realidad* y, por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales, por ser “ya” reales, “son” en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última posibilitante e impelente (HD, 148-149).

Resultará también oportuno recordar muy sucintamente lo ya expuesto en el primer epígrafe del capítulo primero de este trabajo, referente a la unidad entre intelección y realidad en el “estar aprehensivo”. La impresión de realidad posee una estructura unitaria, en la cual la cosa real aprehendida es en la aprehensión misma algo “en propio” o “de suyo”. Esta es justamente, según Zubiri, la nueva idea de realidad a la que conduce el hecho mismo de la intelección; de esta suerte, la intelección sentiente – que consiste en estar presente la cosa real, desde sí misma, en la inteligencia – trae consigo una nueva idea de realidad, que es la mera formalidad del “de suyo”. Y aquí es donde surge, como ya sabemos, el problema de la ulterioridad del ser frente a la realidad, núcleo fundamental del pensamiento zubiriano. En efecto, lo que no existe no es real y lo que existe sí lo es. El problema, sin embargo, aparece, para Zubiri, al preguntarnos si la cosa es real por ser existente, o bien, si es existente por ser real. Y es la aprehensión sentiente la que nos muestra que la cosa real está presente físicamente,

¹⁵³ El editor indica que Zubiri anota al margen: “Hacer referencia a *Sobre la esencia* y cursos”.

desde sí misma, en el mundo; presencia física o actualidad que es estructural y no ocasional, y que es justo lo que constituye el ser, según nuestro filósofo. El ser le pertenece a la cosa real “de suyo” como una de sus notas constitutivas. El ser está fundado en la realidad, lo que supone afirmar que lo real no es ente. Esto es precisamente lo contrario de lo que ha pensado la filosofía desde Parménides, que ha incurrido en lo que Zubiri denomina la *entificación de la realidad*. Y la presencia intelectual de la realidad es, para Zubiri, ratificación del “de suyo”, ratificación de realidad a la que denomina “verdad real”.

Recordemos también que, en los modos ulteriores de intelección, ésta pierde su carácter de primordial. Por la aprehensión primordial de realidad ya estamos en ella, dirigiéndose el logos y la razón a los contenidos de esa realidad ya aprehendida. De manera que el logos o la palabra surge en la intelección de lo que la cosa real aprehendida es en función de otras cosas reales, significando la proposición o el juicio un enriquecimiento innegable del contenido ya dado en la aprehensión. Por otra parte, la razón – tercer modo de intelección – da una especie de gran salto desde la aprehensión primordial de realidad hacia el fundamento profundo o último de las cosas en la realidad del mundo, y es donde queda ubicada la ciencia. Por tanto, aprehensión primordial de realidad, logos y razón constituyen un acto intelectual único del que parte todo conocimiento.

Zubiri precisa que la inteligencia aprehende la cosa como algo real, apareciendo el ser en los ulteriores modos de intelección. El ser es una actualidad ulterior de lo real, que a su vez es también independiente de la intelección, por pertenecer formalmente a lo real mismo:

Naturalmente, (el ser) no es una «afirmación» en la intelección. “Ser” es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, “son”. Por tanto, “ser” es un momento

de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad “ulterior” de éste, es decir, es la actualidad de algo que es “anterior” como realidad. La realidad es el “de suyo”; y sólo porque la cosa es “de suyo” puede reactualizar “de suyo” esta su realidad. Y esta reactualización es el “ser”. Entonces la cosa ya “de suyo”, además “es” (SE, 410).

Sin embargo, para Tomás de Aquino, lo que hay es “ser”, esto es, nuestro entendimiento lo primero que aprehende es el ente que se hace patente en las cosas reales que nos rodean. El ser es conocido, concretado en todas y cada una de ellas. De manera que, primariamente, ente, es lo que hay, lo que inmediatamente está ahí. Ahora bien, todo lo que hay, las cosas que tenemos ahí, presentes en nuestro derredor, ¿qué son, realidad o ser? Porque en principio podría resultarnos indiferente su nominación. No obstante, en santo Tomás y en Zubiri apreciamos una fundamental diferencia: mientras que para el Aquinate lo que hay es ser, para el filósofo vasco lo que hay – la realidad – es la mera formalidad del “de suyo”, al estar presente la cosa real desde sí misma en la inteligencia. Recordemos que Zubiri entiende por realidad la formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se nos presenta como siendo en sí mismo algo “en propio” o “de suyo”, teniendo el ser un carácter secundario frente a la realidad; mientras que, para Santo Tomás, todo ser es real, si bien en el ser hay distintos grados de realidad¹⁵⁴.

Observemos que el *actus essendi* es la radical innovación del Aquinate, en donde se encuentra el fundamento de todo lo que hay. Para Tomás de Aquino ser es lo

¹⁵⁴ José Cercós Soto, en un interesante ensayo, dice: “Lo que hay se nos presenta como ser; pero ¿porque decimos que es ser? En realidad podría pensarse que, en esta primera aprehensión de lo que hay, es indiferente su nominación: sólo pretendemos dejar claro que somos conscientes de que hay algo existiendo fuera de nosotros: realidad, ente, ser, como quiera llamarse. Que es algo que está-ahí; que es ofreciéndome resistencia o en otras variadas posibilidades. Por consiguiente, el ente que nos es inmediatamente conocido ha de referirse al simple estar presente de las cosas, al «estar puesto»: «poner algo en la realidad».

Por tanto, en cierto modo, es evidente que *ser* es un modo de pensar lo que hay; igual que para Zubiri lo era la «realidad». Ahora bien, no debe olvidarse una fundamental diferencia: que en Zubiri el dato primero de la realidad es dado en cuanto el ser humano es capaz de conocimiento; para Tomás el ser no es, esencialmente, una formalidad, sino lo que hay; el conocimiento es el ser que da de sí. Hay que anotar, por tanto, esta primera discrepancia en la visión de la realidad”. José Cercós Soto, “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 120 (1993) p. 334.

que hay y algo es real en la medida en que es. No hay nada sin *actus essendi*, lo que parece no haber sido suficientemente atendido por Zubiri en su crítica a las vías tomistas y en su interpretación del ser en la escolástica. En efecto, para Santo Tomás, el ser real o la realidad es, utilizando la terminología de Millán-Puelles, lo “transobjetual” o lo transobjetivo, que nos es presente como algo exterior a nosotros, que se nos impone o enfrenta.¹⁵⁵

En efecto, Millán-Puelles nos habla de la existencia como transobjetualidad. El filósofo gaditano sostiene que hay una cierta analogía entre la presencia intencional de un objeto sólo en la mente o en la conciencia y la existencia en su más estricta acepción. Lo que tienen en común es un cierto “darse”, su índole extraquidditativa. Pero el existir riguroso, no es sólo extraquidditativo, sino también transobjetual. Lo que se entiende por existencia, ese algo que le falta al objeto puro, al objeto que sólo es pensado – “la existencia como efecto formal del ser”¹⁵⁶ – nos resulta bien claro, a pesar de no resultarnos posible su definición.

La inflexión del existir más significativa para el objeto puro es, según Millán-Puelles, el-ser-fuera-de-la-conciencia (*sistere extra cogitationem*). Lo que propiamente tiene ser, es el ser *extra cogitationem* o transobjetual, cuyo existir no es algo tan sólo pensado.

Para los intereses del realismo metafísico – y dentro de él, para las especiales exigencias de la teoría del objeto puro –, lo que importa no es la palabra “existencia”, ni el vocablo “existir”, sino la noción el ser-fuera-de-la-conciencia, el concepto mismo de

¹⁵⁵ Cercós Soto dice que Zubiri ha ignorado la principal innovación de Santo Tomás, que consiste en el *actus essendi*: “Si nos detenemos en el ente concreto, nuestra experiencia de las cosas nos muestra que cada una es determinada y distinta de las demás en sus propios caracteres; y que, a la vez, esa cosa es más que unos caracteres determinados, pues es algo que existe, que tiene ser; y todo es ser porque esta radicalmente atravesado por un principio que le hace ser: el ser como «acto de ser» (*actus essendi*). Como ya es conocido, a través de los numerosos estudios sobre el asunto, el acto de ser es una de las radicales innovaciones de Santo Tomás: a través de él intenta hacerse justicia al inmediato y evidente hecho del carácter existente de lo que hay. Lo que está ahí es actuante porque existe como algo otro a mí a través de su fundamental *actus essendi*”. Op, cit, p. 335

¹⁵⁶ Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, p. 263.

la transobjetualidad. Si aquí nos estamos refiriendo al existir y a la existencia es porque con ellos se significa esa transmentalidad de que carecen los objetos puros o irreales¹⁵⁷.

El objeto puro tiene una mera actualidad objetual conferida por la conciencia. Pues bien, Santo Tomás llama *actus essendi* a lo que posee la actualidad existencial o del ser, que no se agota en ser pensado, actualidad de la que carece el objeto puro. El Aquinate contrapone el acto de ser al mero ser en el entendimiento. Así lo expresa Millán-Puelles:

De este modo, el ser queda descrito como lo que confiere la actualidad a toda forma en acto, y ello precisamente en el sentido de aquello por lo que las formas en acto se distinguen de las meramente significadas o pensadas (como el calor transobjetual se diferencia del que es sólo – *per modum intentionis* – en quien lo esté pensando). El razonamiento que seguidamente hace Santo Tomás insiste, de un modo explícito, en la contraposición del acto de ser al mero ser en el entendimiento y no sólo al ser-en-potencia o al ser de una manera virtual en la causa eficiente: “Pues la índole de hombre, o la de fuego, puede considerarse como existiendo en la potencia de la materia, o en la fuerza del agente, o también en el entendimiento, mas lo que tiene ser está hecho existente en acto” (*Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae, vel ut in virute agentis, an etiam ut in intellectu: sed hocquod habet esse, efficitur actu existens*)¹⁵⁸.

La existencia es efecto formal del acto de ser, lo que nos permite contraponer la actualidad del ser y lo meramente conceptual, es decir, contraponer el acto de ser por el cual toda formalidad puede ser indicada como real y la actualidad objetual del mero-ser-en-el-entendimiento. Es la contraposición existente en Santo Tomás entre el ser y el mero ser intencional o sólo en el pensamiento. Dice Millán Puelles:

Ahora bien, justamente la diferencia entre la formalidad sólo conceptual o nocional y la real (esencia en acto por virtud del acto de ser) implica el existir como lo contrapuesto a la intra-sistencia objetual. Y no se ve que así entendido el existir sea algo externo, ni tampoco que sea superficial o periférico, aunque, en cambio, se ve que exterioriza (= separa) a una esencia de otras en la naturaleza (en vez de limitarse a distinguirlas *in intellectu* como conceptos como conceptos o nociones diferentes). El texto de Santo Tomás (en *Quodl.* IX, q. 2, a. 3), citado por Fabro, no solamente no dice que la naturaleza del acto de ser sea más profundo que el acto de existir, sino que

¹⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 268-269.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 271-272.

implica el existir como acto de ser-*in-rerum-natura* (no sólo en el pensamiento): “*Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura.*” El ser, que aquí aparece concebido como el acto del ente en cuanto ente, es aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la naturaleza de las cosas (y en el lenguaje de Santo Tomás el ser “*in rerum natura*” es lo contrapuesto al mero “ser intencional”)¹⁵⁹.

En consecuencia, según Millán-Puelles, real quiere decir transobjetual. Llegados a este punto creo que nos resultará fácil apreciar la cierta confluencia que podemos encontrar entre el ser transobjetual de Santo Tomás y la realidad de Xavier Zubiri, un punto de encuentro de difícil apreciación si reparamos en la devaluación del concepto de ser en la filosofía del pensador vasco. Así lo sostiene José Cercós Soto:

Y es que, al fin y al cabo, ¿no es el ser de Tomás la realidad de Zubiri? Es decir, ambos intentan dar cuenta de lo que hay. Pero lo que hay se “refleja” en el entendimiento siendo previamente en sí. Este es, en nuestra opinión el orden correcto. [...] Visto todo esto, queda referirse a lo que acabamos de denominar “superficialización” del ser. Pues lo fundamental, ignorado por Zubiri en su interpretación del ser de los medievales y en su pensamiento de la realidad, es ese *actus essendi*, íntimo de la cosa y distinto de la esencia; no previo o anterior cronológicamente, pero sí determinante del existir. Zubiri se queda en una esencia como realidad absoluta. Pero, ¿no podríamos pensar que para que la esencia sea real se necesita más que un sistema de notas posicionalmente interdependientes? ¿Que necesita de ese “impulso” que la instale en la realidad de existir? Ese “impulso” es el acto de ser. Ignorar esto será “superficializar” el ser, en cuanto queda restringido a una mera dimensión producida en el encuentro entre realidades¹⁶⁰.

Ya hemos visto, a lo largo de este trabajo, la contraposición radical establecida por Zubiri entre su concepto de inteligencia sentiente y la que denomina “concipiente”, propia de toda la metafísica occidental. Pero volvamos de nuevo a dicha cuestión, esta vez desde la perspectiva de la filosofía realista.

Para Millán-Puelles, los sensibles propios de los sentidos son transobjetuales cuando no se limitan a encontrarse dados como objetos de la imaginación, o de una abstracta intelección. Pues bien, el pensador gaditano establece una diferenciación; de

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 277.

¹⁶⁰ José Cercós Soto, “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 120, (1993), pp. 343-344.

acuerdo con ella, los colores y los sonidos existen no sólo en las respectivas percepciones, sino también fuera de ellas, mientras que los demás sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto, sólo pueden existir en su correspondiente percepción. Lo que quiere decir que todos los sensibles son transobjetuales, por no agotarse por su intencional presencia a la conciencia. Dice Millán-Puelles:

La coincidencia (con la doctrina de Zubiri) es solamente parcial por dos razones: a) porque para Zubiri todas las cualidades sensibles – incluidas, por tanto, el color y el sonido – son reales en la percepción, pero únicamente en ella, mientras que aquí se sostiene que el color y el sonido, considerados formalmente – no sólo en su fundamento – son también reales “allende” la percepción (así pues, transobjetuales y transubjetivos), salvo en los casos de errónea apreciación sensorial; b) porque la realidad como transobjetualidad o existencia no es por completo equivalente a lo que Zubiri entiende por “realidad”¹⁶¹.

Recordemos lo ya dicho en el capítulo I de este trabajo, al hablar sobre la crítica que formula Millán-Puelles a la intelección sentiente y a la nueva idea de realidad de Xavier Zubiri. Para el pensador gaditano, el hecho real de la unión entre la intelectividad humana con la sensibilidad del cuerpo humano, no quiere decir “ni que nuestros sentidos sean inteligentes, ni que nuestra inteligencia sea sintiente”¹⁶². Asimismo, las diferencias de la realidad como transobjetualidad con la nueva idea de realidad sostenida por Zubiri, son fácilmente perceptibles si recordamos la formulación que el filósofo vasco utiliza para su descripción: “realidad es mera formalidad del «de suyo»”¹⁶³. En relación con esta nueva idea de realidad, Millán-Puelles dice lo siguiente:

Lo caracterizado en este segundo texto¹⁶⁴ no es la realidad *in genere*, a menos que la noción de lo real quedase exclusivamente adscrita a la esfera de lo sensible, pero

¹⁶¹ Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, p. 390.

¹⁶² Cfr. p. 33, nota 23 de este trabajo.

¹⁶³ En relación con la nueva idea de realidad de Xavier Zubiri, me remito a lo ya dicho en las pp.37-39 de este trabajo.

¹⁶⁴ Millán-Puelles se refiere al siguiente texto de Zubiri: “En primer lugar, la idea de que realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan solo una formalidad, la realidad. Es aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que

aun así seguiría siendo insuficiente la manera según la cual la realidad queda descrita por Zubiri, ya que también lo que se nos hace presente en las estimaciones sensoriales erróneas se nos presenta como siendo algo “en propio” o “de suyo”. Y no se pone remedio a esa defectuosa descripción diciendo (para afirmar la “realidad” de las cualidades sensibles): «Son reales. Esto es, son “de suyo” real y efectivamente lo que son» (IR, 175). Sostener que algo es real porque real y efectivamente es de suyo lo que es, no proporciona ningún esclarecimiento, sino simplemente una reiteración o una inmediata *petitio principii*. Y, por otro lado, la expresión misma “de suyo” – o, equivalentemente, “en propio” – es insuficiente y ambigua en este contexto, porque, como ya vimos en el análisis de la proposición “la miel es dulce”, tanto puede valer para significar que algo tiene en sí mismo formalmente una cierta determinación, como para dar a entender que ese algo posee en sí mismo la capacidad, y únicamente la capacidad, de suscitarla o causarla¹⁶⁵.

Pero Millán-Puelles también señala algunas descripciones de la realidad utilizadas por Zubiri, que fácilmente pueden integrarse con el concepto de la realidad como transobjetualidad:

Algunos de los giros descriptivos por él utilizados pueden sin dificultad intercambiarse con el concepto de realidad como transobjetualidad, por ejemplo, éste: “la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión” (IR, 71), pues Zubiri deja bien claro que la anterioridad a la aprehensión no ha de tomarse en un sentido cronológico, el cual, por lo demás, sería evidentemente inconciliable con la tesis de la realidad de la cualidades sensibles en la percepción y únicamente en ella. (La pulcritud con que Zubiri distingue lo real y lo transubjetivo es ciertamente ejemplar)¹⁶⁶.

En conclusión, hemos visto que el *actus essendi* es la radical innovación del Aquinate, en donde se encuentra el fundamento de todo lo que hay. Para Santo Tomás el ser real es lo “transobjetual”. A esto no parece haber hecho plenamente justicia Zubiri en su crítica a las vías tomistas y en su interpretación del ser en la escolástica. Pues, frente a la nueva idea de realidad formulada por el filósofo vasco, caben formular dos objeciones. La primera, que en su descripción de la realidad como un sistema de notas posicionalmente interdependientes, parece haber ignorado que, para que la esencia sea real, necesita ese impulso del acto de ser, distinto de la esencia. Esto hace que en su filosofía pueda apreciarse una devaluación del concepto de ser. La segunda objeción se

estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo «en propio», algo «de suyo», esto es, por ejemplo, no sólo «calentando» sino «siendo caliente» (IR, 172-173).

¹⁶⁵ Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 390-391.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, p. 390

refiere a que sostener que algo es real porque real y efectivamente es de suyo lo que es, no proporciona ningún esclarecimiento, sino simplemente una reiteración o una inmediata *petitio principii*, tal y como manifiesta Millán-Puelles. Llegados a este punto, podremos iniciar nuestra tarea de integración de las *quinque viae* y la vía de la religación.

2. Ambas líneas de pensamiento confluyen en la presencia trascendente de Dios en todas las realidades del mundo, entre las cuales es en el hombre, según Zubiri, donde transparece de una manera directa Dios en tanto que Dios

A mi juicio, todas las reflexiones que hemos venido desarrollando desde las primeras páginas de este trabajo no hacen más que mostrarnos que la doctrina zubiriana de la religación hunde sus raíces, de algún modo, en la filosofía de Tomás de Aquino; creo que fácilmente lo podremos apreciar, si fijamos nuestra atención en lo que ha tratado de mostrarnos el Aquinate a través de las *quinque viae*. Recordemos lo ya señalado por Jacques Maritain: las vías tomistas no nos hacen ver a Dios. Lo que nos hacen evidente nuestros argumentos no es a Dios mismo, sino el testimonio que de Él nos ofrece la naturaleza y los hechos cósmicos, colocando a nuestra razón en “una actitud de adoración natural y de admiración inteligente”¹⁶⁷.

Hacia dónde nos lleva la filosofía de Zubiri, ya lo hemos visto y no voy a repetirlo aquí, pero ello hace que podamos considerar a la doctrina de la religación como un importante paso en la historia de la filosofía. Este paso no se da desde el vacío, sino que toma su fuerza del pensamiento anterior, pues hunde sus raíces en las filosofías precedentes de las que se nutre. Y en especial se nutre, por tratar de forma explícita del

¹⁶⁷ J. Maritain, *Aproximaciones a Dios*, p. 17

problema de Dios, de la filosofía de Tomás de Aquino, en la que necesariamente habrá que reparar si se quiere comprender plenamente el alcance que puede llegar a tener en nuestros días la vía de la religación a la hora de abordar seriamente el problema de Dios¹⁶⁸.

Tomás de Aquino y Zubiri coinciden en la contemplación de las cosas con las que hacemos nuestra vida como ruta adecuada para llegar a Dios, confluyendo ambas líneas de pensamiento, separadas en el tiempo por siete siglos, no sólo en su punto de llegada – un Dios último – sino también en el punto de partida: la presencia trascendente de Dios en las cosas, que, sin identificarse con Él, son vehículo y manifestación de la realidad divina. Pero recordemos también otro importante punto de conexión entre los pensamientos de Tomás de Aquino y Zubiri, que consiste en la diferenciación entre la realidad de las cosas y la realidad personal. En efecto, a mi juicio, Zubiri no ha hecho más que profundizar extraordinariamente en esta distinción entre cosas y personas, ya claramente señalada por Tomás de Aquino y por algunos pensadores posteriores al Aquinate, y que tan profundo desarrollo ha tenido en la filosofía del siglo XX. Pues bien, la nueva perspectiva personal que nos ofrece la vía de

¹⁶⁸ José Luis Caballero Bono sostiene que no hay desafección en Zubiri hacia Santo Tomás, sino que, por el contrario, es muy tenido en cuenta como interlocutor por el filósofo vasco. De esta suerte, con estas palabras afirma Caballero Bono la presencia del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra zubiriana: “Es cierto que Zubiri ha criticado muchos puntos particulares del pensamiento de Tomás, como la valoración del argumento ontológico, la concepción de la verdad como adecuación, las cinco vías de la existencia de Dios, etc. Pero ello mismo muestra que lo tiene en cuenta como interlocutor. En casa de Zubiri hay obras de Sto. Tomás hasta en edición de bibliófilo (como la edición parisina, de 1546, de la *Cathena aurea*). También hay obras de tomistas clásicos como Bañez. Recordemos que el primer escrito filosófico que Zubiri redactó en su vida versaba sobre el acto de volición según un teólogo tomista del s. XVIII, Charles René Billuart. Por último – lo que es sumamente interesante –, el filósofo vasco mantuvo por muchos años costumbre de adquirir libros de tomistas del siglo XX, sobre todo de lengua francesa como Mercier, Noël, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, Forest, Raeymaeker... a los que hay que añadir otros como el clásico Gredt, Van Steenberghen, Grabmann, etc. Todo esto ha contribuido a que Tomás esté presente en la obra de Zubiri, aun cuando no siempre mencionado. El libro que afianzó su reputación en 1944, *Naturaleza, Historia, Dios*, mienta varias veces a Sto. Tomás y reproduce su célebre definición de la creación como forma de emanación: “*Emanatio totius entis a causa universali quae est Deus*” (*STh. I, q. 45, a.1*), que es evocada otras veces por nuestro autor”. Caballero Bono, J.L., “Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri”, *Guía COMARES de Zubiri*, Granada, Edición de Juan Antonio Nicolás, 2011, pp.42-43.

la religación es, justamente, según mi criterio, la que nos va a permitir integrar ambas vías de pensamiento.

Como hemos analizado en los capítulos centrales de este trabajo, Zubiri hizo una crítica muy rápida de las pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios – crítica “aparentemente petulante”, reconoce nuestro filósofo –, dada a conocer en la intimidad de un aula, en dos ocasiones distintas: en el curso dictado en Madrid en 1971, y en el “curso de Roma” de 1973, ampliamente citados en este trabajo. En ellos, Zubiri, aún reconociendo la perfecta construcción teológica de la argumentación de las *quinque viae*, sostiene que ni por su punto de arranque ni por su punto de llegada son caminos adecuados para llegar a Dios.

Hice una crítica muy rápida, no la voy a repetir, de lo que, a mi modo de ver, es el fallo de las vías clásicas con las que se ha pretendido, en la Edad Media, llegar a probar la realidad de Dios, haciendo ver que, en definitiva, su punto de partida es muy discutible, y que su punto de llegada no es Dios en tanto que Dios, aunque el argumento esté teológicamente bien construido, que es otra cosa (PTHD, 140).

Lo cierto es que dicha crítica fue utilizada por el filósofo vasco en ambos cursos para mostrar seguidamente la vía de la religación como la única practicable y definitiva. No obstante, observemos que, en uno de sus aspectos, la crítica zubiriana a las *quinquae viae* sí nos resultará sumamente útil para conseguir su integración con la vía de la religación, al afirmar nuestro filósofo que las cosas materiales no constituyen la única vía abierta para conducirnos a Dios. En efecto, en los capítulos anteriores hemos analizado que, para Zubiri, el hombre encuentra experiencialmente a Dios al tener que realizarse como persona en todo el ámbito de lo real, es decir, con todo aquello con que el hombre vive – con todas las cosas reales, con las demás personas y consigo mismo –. Es decir, según el planteamiento de Zubiri, el hombre encuentra a Dios en una dimensión distinta, esto es, haciéndose persona; dimensión que luego permitirá

dirigirnos al mundo cósmico y a la reflexión que el hombre pueda hacer sobre sus fenómenos mentales, algo que, a mi parecer, es perfectamente asumible desde la filosofía tomista, a diferencia de lo que sostiene el filósofo vasco. Oigamos lo que dice Zubiri, en su curso de 1971 – “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo” – una vez expuesta su brevísima crítica a las vías tomistas:

Por esto, en lugar de partir de las cosas, he preferido partir de la persona humana, *no considerada psicológicamente*. [...] Yo tomo aquí la persona como un carácter metafísico de esta realidad sustantiva que es el hombre, a saber, que se pertenece a sí misma como realidad suya, en <modo> absoluto, y que ejecuta en cualquier acto vital su acto segundo, a saber, el acto de ser Yo.

Tomada la misma cuestión por el otro lado, uno puede comprender que esa diferencia de vías (la vía de las cosas físicas y, frente a ello, la vía de la persona, que tomada por lo menos metafísicamente parece que abre más fácilmente, por lo menos es mi sentir, el camino de Dios) no es azarosa por el hecho bien paladino de que, en definitiva, históricamente, ha sido mucho más fácil ser ateo por razones de naturaleza y de física que por razones de humanidad (PTHD, 105).

En efecto, Zubiri sostiene que, en las ciencias, como, por ejemplo, la física o la astronomía, Dios no interviene en las ecuaciones de los fenómenos, pero que, sin embargo, el hombre, al hacer su vida y, con ella, al configurar su propio Yo, sí siente la necesidad de apelar a Dios.

Por eso, es mucho más fácil, por lo menos de una manera ilusoria, colocarse en la situación de Laplace cuando decía: “nunca he tenido que tropezar con Dios como una hipótesis para explicar mi saber científico”. Sí, el saber científico son las ecuaciones de la mecánica. Veremos inmediatamente que Dios no es necesario para explicar una ley mecánica, sino que es necesario para que haya mecánica, que es otra historia. Pero, en fin, dejémoslo de lado. Eso puede decirse con aire de evidencia. Pero ¿quién podría decir lo segundo, con la facilidad con que se dice lo primero, a saber, que el Yo nada tiene que ver con Dios? Habrá quien lo piense, pero, desde luego, tendrá la conciencia bien clara de que no enuncia algo que sea absolutamente evidente y obvio como parece serlo en mecánica (PTHD, 118-119).

Recordemos que, para Zubiri, el problema de Dios es un problema que tiene el hombre planteado por el mero hecho de ser hombre, al tratarse dicho problema de una dimensión de la realidad humana en cuanto tal, cuyo análisis “constitutivamente

envuelve la versión a la realidad divina”. Habrá, pues, que partir en primer lugar de la persona humana para llegar a Dios en tanto que Dios:

En lugar de partir, como acontecía en muchas vías de los razonamientos clásicos, de las cosas reales para ir a Dios por una vía de causalidad (una vía que no conduce a Dios en tanto que Dios, por lo menos de una manera inmediata), aquí vamos al revés: hemos partido de la persona humana y hemos llegado directamente a Dios en tanto que Dios. Ahora, en cierto modo, con Dios en la mano (dicho así un poco antropomórficamente) nos dirigimos, entonces, a cada cosa real, que es precisamente realidad sustantiva, en la que se manifiesta la realidad de Dios en forma de deidad en el poder de lo real (PTHD, 123-124).

La presencia trascendente interpersonal de Dios en el hombre hace que, para el filósofo vasco, Dios sea una realidad intrínsecamente accesible que arrastra al hombre hacia sí, según ya hemos analizado en el capítulo II de este trabajo. El hombre, haciendo uso de su libertad, puede entregarse a Él mediante la fe. Dios “llama con los nudillos en la puerta del hombre”. Esta llamada, la puede el hombre atender como culminación de la vía de la religación, en actitud de entrega a Él mediante el amor, y en la triple dimensión de adoración, súplica y refugio, que constituye, como sabemos, la estructura metafísica de la oración. Pues bien, el poder real, que no se identifica con Dios, sino que es vehículo, sede y manifestación de la realidad divina, se percibe más claramente en las personas que en las cosas, y más acusadamente en mi propia realidad personal a través de la voz de la conciencia. Veamos cómo Zubiri continúa su argumentación:

La primera cosa a que me dirijo es a mí mismo, a mi propia realidad sustantiva. [...] Mi propia realidad, con todas mis dotes (mi estómago, mi inteligencia, mi psiquismo, etc.) vehicula un poder de lo real exactamente igual como las piedras o los astros. Mas aún, es, en cierto modo, el punto en que el poder de lo real se percibe más claramente en sí mismo como tal poder de lo real. [...] Mi realidad sustantiva es la que, *a radice*, hace mi Yo. Por consiguiente, es también, *a radice*, la que, en una o en otra forma, está fundada en la realidad (no en el ser) absolutamente absoluta de Dios porque, según veíamos, el poder de lo real de mi propia realidad sustantiva se manifiesta en la voz de la conciencia (PTHD, 124-125).

Y un poco más adelante, en una de las siguientes lecciones de este mismo curso de 1971, continúa diciendo:

La religación me *patentiza* al poder de lo real, me *remite* en voz inquieta *hacia* esa realidad absolutamente real que es Dios y, además, me *incardina* fontanalmente en Él. Por eso, cada acto es una posición *en* Dios y *ante* Dios.

En definitiva, esto es por lo menos algo de lo que tendría que decir a propósito de la vía intelectual para llegar a Dios. Naturalmente, esto es bien poca cosa. Cada uno hace lo que puede. Pero, en fin, la honradez exige que uno diga lo que realmente piensa acerca del problema (PTHD, 134-135).

“Esto” – la religación – “es bien poca cosa”, dice Zubiri, pues la vía intelectual no es la única, ni siquiera la más adecuada, para acceder a Dios:

Como quiera que sea, el hombre, con su pura inteligencia, no accede a una concepción rica de Dios sino, al revés: a una concepción, en definitiva, paupérrima (PTH, 138).

Pues bien, según mi parecer, esta ruta señalada por el filósofo vasco, será, por tanto, la que nos va a conducir a una integración de las vías tomistas y la vía de la religación, a pesar de que Zubiri, deslumbrado por su propio descubrimiento, no haya llegado a ver, en sus planteamientos, esta posibilidad de conciliación. El poder de lo real se manifiesta en primera línea en la persona humana y, a través de ella, en todas las realidades del mundo. Oigamos a Zubiri:

Esto se aplica, en segundo lugar, no solamente a mí mismo sino a las demás realidades del mundo. Digo “en segundo lugar” porque he partido de la persona humana por el motivo que indicaba al comienzo de la lección, a saber, porque en ella transparece, de una manera directa, Dios en tanto que Dios, pero, además, porque todas las realidades del mundo están llevadas para el hombre, para su aprehensión real (no hablo de ellas en sí mismas), están, si ustedes quieren, encauzadas y llevadas hacia Dios en cuanto manifiestan un poder de lo real. Ahora bien, el poder de lo real no se manifiesta, en primera línea, más que respecto de la persona humana, por lo menos, en

la dimensión que aquí he examinado. Por esto, la fundamentación de las demás cosas en Dios sólo transparece a través de la persona humana (PTH, 126-127).

Y en su artículo “El problema teológico del hombre”, de 1975, como sabemos, último texto publicado por Zubiri en vida sobre el problema de Dios, que redactó como introducción a los tres volúmenes en los que pensaba exponer dicho problema teológico, afirma nuestro filósofo:

El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo. De esta cuestión hemos de partir para toda ulterior consideración de lo que fuere Dios (HD, 6).

Será por tanto la vía de la religación – primera parte en la que se despliega, según Zubiri, el problema teológico del hombre – la que nos va a permitir profundizar, y también completar de algún modo, cada una de las vías tomistas. Ahora sí que nos parece tener los instrumentos intelectuales adecuados para poder ver, al menos de forma incipiente, de qué forma las *quinque viae*, al tener puntos de confluencia con la vía de la religación, podrán ser contempladas con una perspectiva nueva desde esa metafísica de lo real de Xavier Zubiri, que determina su pensamiento maduro, y que, a modo de injerto, nos mostrará, según esperamos, nuevos matices y una visión más completa de estas pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios. Es lo que pasaremos a analizar a continuación.

3. Dios, Primer Motor Inmóvil y Ordenador Supremo, es realidad entificante del hombre. Una nueva perspectiva de la primera y la quinta vías tomistas, fundada en la observación del dinamismo de la vida humana constituida por hechos encaminados a ciertos fines y efectos

Recordemos que, en el capítulo dedicado al estudio de las vías tomistas de este trabajo, hemos podido ver que la primera vía, fundada en la observación del movimiento y en el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro, considera el movimiento en su acepción más amplia, es decir, el movimiento no sólo como el desplazamiento de un cuerpo en el espacio, sino como cambio. Pues bien, a mi juicio, Zubiri nos ofrece una nueva perspectiva para contemplar las *quinquae viae* desde la realidad del hombre. De este modo, Dios, Primer Motor Inmóvil es, desde la religación, realidad “entificante” de la persona humana.

Dios no es mera *natura me naturans*, sino *realitas me entificans*. Porque hacer mi Yo es constituir mi realidad en la figura de mi ser sustantivo, esto es, entificarme. Este hacer que yo sea mi Yo, que yo sea mi ser sustantivo, es esencial a la función de Dios. Dios es formalmente, *quoad nos*, la realidad absolutamente absoluta que “hace ser” relativamente absoluto. [Dios fomenta que mi realidad humana se haga su Yo en la tierra] (HD,180).

Para Zubiri, Dios es el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones. En una papeleta adjunta a una de las páginas del texto mecanografiado y sin título que fue publicado como segunda parte de *El hombre y Dios* en su primera edición – texto ya citado en este trabajo, llamado por el editor “El despliegue del problema de Dios”, y que parece fue utilizado por Zubiri en sus exposiciones del Curso de Roma –, nuestro filósofo ha dejado escrito lo siguiente:

Esencial. Dios, fundamento de la vida

- Como autor: Dios hace que <me haga> yo mismo
- Como actor: Dios es el *trazado* de mi vida y de mi historia.
- Como agente: Dios hace que yo *ejecute*.

Dios, fundamento de la libertad, trazado y ejecución (HD, 177).

Veamos, pues, cómo la religación nos hace contemplar esta primera vía desde una óptica distinta, estrictamente personal. La vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, pues el hombre tiene forzosamente que hacerla, diría Ortega. Pero, como es sabido, Zubiri va más allá de lo que dice el pensador madrileño. En efecto, el hombre tiene que configurar su propio ser, su propio Yo, con todos y cada uno de los actos que componen su vida. Y al vivir, el hombre aprehende intelectivamente “la” realidad en la que vive, forzosamente arrojado entre las cosas y encontrándose a sí mismo, intrínseca y constitutivamente religado al poder de lo real. Y este poder de lo real, al que le llevan las cosas con las que el hombre vive, no se identifica con Dios, sino que es sede y manifestación de la realidad divina. Por consiguiente, el hombre tiene que hacer su vida, pero no la hace él solo, pues, por sí solo, el hombre no podría vivir. Este es precisamente, según Zubiri, el problema de Dios, que constituye, como ya hemos visto, su primer paso, dado desde la filosofía de Heidegger, hacia esa metafísica de lo real que determina la plena madurez de su pensamiento. El hombre hace su vida y con ella hace su ser, sí, pero no los hace él totalmente:

La persona de Dios es, si se me permite la expresión, un momento formal del hombre haciéndose su Yo [...] El hombre hace, sí, todo su ser, pero no lo hace totalmente en cuanto persona contradistinta de la divina. [...] De ahí que por incluir la realidad de Dios, toda cosa real, y muy especialmente la persona humana, incluye formalmente en su propia actividad la actividad de la persona divina. Por esto, si bien es verdad que el hombre hace todo su ser, pues cada hombre por ser suyo es su propia realidad, sin embargo, no lo hace totalmente porque es realidad y, por tanto, actividad “en” la realidad y “en” la actividad de Dios (HD, 222).

Dios, en tanto que realidad absolutamente absoluta – esencia metafísica de la realidad divina, según Zubiri – es fundamento de todas las cosas. Dios constituye su

realidad. Dios en tanto que Dios, como fundamento del poder de lo real, es justamente, para el hombre, un poder último, posibilitante e impelente que acontece en el hombre, pero que puede ser reducido a realidad-objeto, salvo que libremente sea aceptada su fundamentalidad por el hombre:

Porque el que Dios acontezca en mí es, en última instancia, sólo cosa de Dios, no es cosa mía. Dios acontece en mí, sépalo yo o no lo sepa, quiéralo yo o no lo quiera. Para que sea cosa mía hace falta algo más: hace falta que sea yo quien la haga mía. Y este hacerla mía es la aceptación, la entrega (HD, 248).

Y el hombre se entrega a Dios, como realidad absolutamente última, mediante el acatamiento y la adoración; como realidad posibilitante, pues el hombre suplica a Dios, en las cosas mismas, las posibilidades de vida; como realidad impelente, pues Dios es refugio del ser del hombre. El hombre está movido por Dios, que es su propio fondo trascendente. Dice Zubiri:

Todo hombre está, sépalo o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, movido por el amor interno que constituye la realidad metafísica de Dios (PTHC, 80)¹⁶⁹.

Recapitulando lo dicho, el hombre por sí solo no podría vivir; el hombre no hace totalmente todo su ser; Dios es el fundamento del trazado de la vida del hombre y de todas sus acciones. El hombre, sépalo o no, está movido por su propio fondo trascendente, que es el amor que constituye la realidad metafísica de Dios. Todo ello nos conduce a pensar que la investigación metódica y ordenada sobre el curso de nuestra vida, constituye una vía de acceso a Dios, tal y como hemos visto en el apartado cuarto del capítulo tercero de este trabajo dedicado al proceso de conversión de Manuel

¹⁶⁹ Estas palabras de Zubiri vienen recogidas en un texto procedente del curso que dictó en 1968 sobre “El hombre y el problema de Dios”, publicado en X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997 (PTHC), edición que ha quedado obsoleta desde la publicación en 2015 de la publicación íntegra del curso dictado en 1971, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2015 (PTHD).

García Morente. Dios acontece en el hombre, y hace que el hombre haga su vida, y con ella, configure su propio ser. Dios, Primer Motor Inmóvil, y realidad absolutamente absoluta, es quien *entifica* la realidad personal del hombre.

Pues bien, observemos cómo esta integración de la primera vía tomista y la vía de la religación justifica nuevamente la respuesta que dimos a la inquietud intelectual formulada por Morente con su tesis “mi vida me pertenece, pero, por otro lado, esa vida no me pertenece”. En efecto, soy yo quien hago mi vida, pero es Dios quien hace que yo libremente pueda hacerla, por ser Él la realidad que fundamenta mi libertad, mi vida entera y mis acciones, y la que me impele, con su fuerza, a ser persona.

Ahora bien, Zubiri afirma que la función de Dios en la vida se dirige a su plenitud y no a su indigencia, pues primariamente Dios no es una ayuda para actuar, sino un fundamento para ser. Recordemos las siguientes palabras de Manuel García Morente, en el relato que hizo de su proceso de conversión:

Una objeción, sobre todo, me inundó de gozo: la de que esta vida mía, que yo no hago, sino que recibo, se compone de hechos *plenos de sentido*. Ahora bien, el mero determinismo natural – físico, histórico, psicológico – puede producir hechos, pero no hechos *llenos de sentido*, no esos hechos, como los de la vida, que son inteligibles e inteligentes, encaminados sabiamente a ciertos fines y efectos. Sería muy largo – y no es necesario – desenvolver todo esto como fuera debido¹⁷⁰.

Fijémonos en la última frase del párrafo citado: “sería muy largo desenvolver todo esto como fuera debido”. Quizá no sea fácil percibir el sentido último que tiene la vida; pero, esta vida que Dios “hace que yo haga libremente”, cuyo trazado y contenido Dios fundamenta, tiende hacia un fin. Se trata de la visión teleológica de la vida humana descrita por García Morente, que justifica intelectivamente la vía de la religación,

¹⁷⁰ M. García Morente, El “hecho extraordinario”, Madrid, Encuentro, 2015, p. 37

aportándonos una original perspectiva que enriquece y reaviva la quinta vía tomista con una savia nueva.

Y lo que en primer lugar nos puede producir extrañeza es que esta visión teleológica de la vida aparece en Morente en la parte de su semblanza biográfica marcada por las desgracias familiares y profesionales, la traición, el exilio, la soledad y la angustia. Analizaremos, pues, esta visión teleológica de la vida, trascendiendo del caso particular de García Morente, para pensar en la vida humana general, como sabemos, único método válido para tratar los problemas humanos, que siempre fue seguido por el filósofo jiennense en sus reflexiones. Y lo haremos desde la vía de la religación de Xavier Zubiri.

En 1950, Ortega, en el cine Barceló de Madrid ante mil trescientos oyentes, dijo que la definición más profunda, científica y verdadera que hasta ahora se ha dado del mundo es la que se reza en la Salve: “un valle de lágrimas”¹⁷¹. Hay sin duda quien por tener una vida marcada por el sufrimiento, podría reconocer que, en efecto, la vida es enteramente un valle de lágrimas, o bien, como dijo el personaje “Calígula” en la obra del mismo nombre de Albert Camus: “los hombres mueren y no son felices”¹⁷².

El mal, el sufrimiento, la soledad, la angustia...aparecen como una de las experiencias radicales que constituyen nuestras vidas; – radicales, porque afectan a la vida en su misma raíz – y aunque de forma desigual, en mayor o menor grado, siempre surgen en toda vida humana, incluso en la vida más feliz y desahogada que podamos imaginar.

¹⁷¹ Así lo afirma Julián Marías en un artículo suyo titulado “El respeto al lector”, escrito en 1953 y publicado posteriormente en su libro *Ensayos de convivencia*. Dicho artículo finaliza con las siguientes palabras: “Y para terminar con algo más profundo y bello, quiero recordar que recientemente, hace sólo tres años, los mil trescientos oyentes del “cine” Barceló de Madrid han oído a Ortega decir que la definición más profunda, científica y verdadera que hasta ahora se ha dado del mundo es la que se reza en la Salve: un valle de lágrimas” (J. Marías, *Obras III, Ensayos de convivencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, 3ª ed., p. 154)

¹⁷² Albert Camus, *Calígula*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 22.

El descubrimiento de la maldad es un fenómeno distinto que nos estremece cuando lo padecemos directamente y que constituye otra de nuestras experiencias radicales, pues el hecho de descubrir que hay males que son queridos o provocados por sí mismos como tales, o bien que, habiendo podido ser evitados, no lo han sido de forma deliberada, necesariamente supone un cambio sustancial en la configuración de nuestra vida. Este cambio nos ha de conducir al planteamiento del problema de la teodicea: ¿dónde está Dios, Padre bondadoso y eterno, cuando hay sufrimiento?; pregunta que de forma estremecedora quiso el Papa Benedicto XVI formularse públicamente a sí mismo, en voz alta en su Alemania natal, en su visita al campo de concentración de Auschwitz:

Tomar la palabra en este lugar de horror, de acumulación de crímenes contra Dios y contra el hombre que no tiene parangón en la historia, es casi imposible; y es particularmente difícil y deprimente para un cristiano, para un Papa que proviene de Alemania. En un lugar como este se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? [...] ¡Cuántas preguntas se nos imponen en este lugar! Siempre surge de nuevo la pregunta: ¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar este exceso de destrucción, este triunfo del mal? [...] Nos vienen a la mente las palabras del *salmo 44*, la lamentación del Israel doliente: “Tú nos arrojaste a un lugar de chacales y nos cubriste de tinieblas. (...) Por tu causa nos degüellan cada día, nos tratan como a ovejas de matanza. Despierta, Señor, ¿por qué duermes? Levántate, no nos rechaces más. ¿Por qué nos escondes tu rostro y olvidas nuestra desgracia y nuestra opresión? Nuestro aliento se hunde en el polvo, nuestro vientre está pegado al suelo. Levántate a socorrernos, redímenos por tu misericordia” (*Sal 44*, 20. 23-27). Este grito de angustia que el Israel doliente eleva a Dios en tiempos de suma angustia es a la vez el grito de ayuda de todos los que a lo largo de la historia —ayer, hoy y mañana— han sufrido por amor a Dios, por amor a la verdad y al bien; y hay muchos también hoy¹⁷³.

¿Y la realidad de la muerte? En el diario *El Sol*, unos pocos días antes del inicio de la guerra civil, fue publicado un magnífico ensayo de Manuel García Morente sobre la muerte, que dice lo siguiente:

¹⁷³ Palabras pronunciadas por Benedicto XVI en su visita al campo de concentración de Auschwitz el 28 de mayo de 2006.

¡La muerte! La puerta de la estancia se ha abierto. Con pasitos inciertos y apresurados entra la niña – año y medio –, que llena el ámbito de risas y palabras balbucientes. La niña no sabe absolutamente nada de la muerte. Yo tampoco. La niña no sabe ni siquiera que hay muerte. Yo sí lo sé. Y es lo único que sé de la muerte. Pero esto basta para que entre la niña y yo se abra un abismo. Del lado de acá la humanidad. Del lado de allá, la inocencia. Adán antes y después del pecado¹⁷⁴.

Morente dice en sus *Lecciones Preliminares de Filosofía* que la muerte suena como un cascabelito en el fondo de nuestro ser cuando hablamos de la vida:

Desde que empezamos a hablar de la vida, como objeto metafísico, en el fondo de nosotros, seguramente de todos ustedes, habrá sonado un cascabelito: pero, ¿y la muerte? Éste es el gran problema de la metafísica existencial. ¿Cómo vamos a resolver el problema de la muerte? Yo no puedo, ni mucho menos, darles a ustedes una solución a ese problema de la muerte. Sólo podría quizá indicar alguna vaga consideración acerca del lugar topográfico por donde habría que ir a buscar la solución de ese problema; y es la consideración siguiente [...]: y es que la muerte “está en” la vida; es algo que le acontece a la vida¹⁷⁵.

La muerte es algo que le acontece a la vida, sí, pero ¿no es acaso la muerte una victoria del mal que hace de la felicidad humana una engañosa y cruel quimera? Julián Marías dice:

Si se toman las cosas en serio, no se puede ser feliz más que en la medida en que se olvida la muerte, que es lo que habitualmente sucede. Es curioso cómo se combina la certidumbre de la muerte con su olvido cotidiano: el hombre sabe que tiene que morir, pero ese esquema del “sí, pero no ahora”, del “todavía no”, se aplica constantemente, y gozamos de la realidad a sabiendas de que aquello tendrá un final. A última hora ese olvido no es sostenible, hay un momento en que hay que entrar en últimas cuentas, y entonces, si nos enfrentamos con la expectativa de la muerte, la felicidad aparece como un engaño¹⁷⁶.

Asimismo, la definición más científica y exacta del mundo, propuesta por Ortega, como “valle de lágrimas”, pudiera verse agravada por el hecho de que, ante el mal radical capaz de cambiar la configuración de nuestra vida, no cabe, bien mirado, humanamente consuelo. En efecto, Julián Marías ve en la propensión a querer

¹⁷⁴ M. García Morente, “Pequeño ensayo sobre la muerte”, O.c., T.I, vol. 2, p. 577

¹⁷⁵ M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, O.c., T. II, vol. 1, p. 313

¹⁷⁶ J. Marías, *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 1ª ed., segunda reimpresión, p. 324.

consolarse, a toda costa y de cualquier modo de todo, la mayor muestra de lo que es la debilidad humana. Marías dice que hay cosas de las cuales el consuelo no es humanamente posible salvo a costa de engañarse uno a sí mismo, quitando importancia a lo que de suyo la tiene.

Pues bien, en el periodo de mayor sufrimiento de su vida, una objeción intelectual llenó de gozo a Manuel García Morente: la de que la vida se compone de hechos *plenos de sentido*. Y ahora, trascendiendo de su caso particular y pensando en la vida humana general, vamos a intentar reflexionar sobre algunos aspectos de esta visión teleológica de la vida.

En primer lugar, quizá debemos prestar atención a dos hechos que todos podemos observar. El primero de ellos consiste en que el mal más hondo y profundo que puede padecer el hombre es el sinsentido; junto a este hecho, repararemos también en que la experiencia originaria del mal, y el sufrimiento más intenso que podemos padecer, es el que percibimos en el otro, del cual podemos sentirnos responsables por nuestra directa actuación u omisión, causantes del mal que padece. El verdadero dolor es el del otro como inocente. La experiencia del mal me traslada a la alteridad del otro hombre. Dice Miguel García-Baró:

Yo pido continuamente que reconozcamos que el dolor que realiza la plenitud del significado de este nombre es el sufrimiento de que se abra ante nosotros el abismo del sinsentido. Sufrimos duramente cuando no tenemos derecho a explicar de ninguna manera por qué sufrimos. Y por ello mismo sufrimos de verdad cuando vemos sufrir a alguien por nuestra causa y de manera que ya nosotros, que intervinimos en los antecedentes de su dolor, somos impotentes para paliarlo. El mal realmente irreparable (para nosotros) es la desesperación que sufra otro por causa nuestra, y el dolor más grave es estar encerrado en una situación de este estilo¹⁷⁷.

Y sentimos un miedo extremo ante el dolor y el sufrimiento que percibimos en las personas amadas ante la presencia de cualquier mal que puedan padecer: como la

¹⁷⁷ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 38

enfermedad, la angustia o la desesperación, y la muerte. Seríamos capaces de hacer cualquier cosa por liberar a la persona amada del terrible mal que está padeciendo, incluso preferiríamos padecerlo nosotros mismos, si eso fuera bastante para poder liberarla de su sufrimiento, que nos puede perturbar, hasta el punto de convertir nuestra vida en un absurdo o un sinsentido.

Al dolor del otro nunca hay derecho. Su dolor es el verdadero dolor; en mí, el más verdadero dolor es el miedo a lo que a él pueda sucederle.

Este miedo puede llegar a ser aniquilador literalmente, incluso de sí mismo y de todo sufrimiento. En tal caso, se ha transformado en desesperación. ¿No es nuestro miedo siempre miedo a la innecesaria desesperación prematura del otro? Se ha observado que es casi insuperable la muerte de las personas queridas; en todo caso, mucho más terrible que la muerte propia. Yo creo que este dolor, que parece abrir en cada uno de nosotros una brecha palpable de sinsentido, es sólo un dolor previo o intermedio, que llega a su cima en el espectáculo, éste sí realmente intolerable, de la desesperación y aniquilación de los demás, de la gente amada por nosotros¹⁷⁸.

Y partiendo de estos hechos, creo que debemos acudir en primer lugar a la filosofía de Ortega – que como sabemos fue también la de Morente desde sus primeros años de catedrático –, pues quizá en ella encontremos algunas de las primeras raíces de esta visión teleológica de la vida. Así, en el inicio del primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, el filósofo madrileño presenta al lector “unos ensayos de amor intelectual”, resucitando la expresión de Spinoza “*amor intellectualis*”, que, referida a Dios, es la culminación de la ética de Spinoza.

Estos ensayos son para el autor – como la cátedra, el periódico o la política – modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto. No pretendo que esta actividad sea reconocida como la más importante en el mundo; me considero a mí mismo justificado al advertir que es la única de que soy capaz. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de amor intelectual¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Op. cit. p. 46

¹⁷⁹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián Marías, Madrid, Ediciones Cátedra, 1984, pp. 44-45.

Pero en Ortega no hay ninguna referencia directa de Dios, sino que resucita esa expresión para dar su primera definición de la filosofía como “ciencia general del amor”, ya que la filosofía trata de ligar las cosas, de entretejerlas unas con otras y todas ellas conmigo mismo. Amor, conexión, razón, son los tres elementos convergentes en la constitución de la filosofía, según Ortega. En sus comentarios a *Meditaciones del Quijote*, dice Julián Marías:

La reabsorción de la circunstancia consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre; el hombre se hace a sí mismo *con las cosas que le están ofrecidas*, hace con ellas vida, su vida, las asume proyectándolas en ese sentido, ese *lógos* o significación de que habla un poco después. El destino del hombre, cuando es fiel a su situación, es decir, su destino *concreto*, es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que no tiene, extraer el *lógos* a lo inerte, brutal e “i-lógico”, convertir eso que simplemente “hay en torno mío” (circunstancia) en verdadero mundo, en *vida humana personal*¹⁸⁰.

Asimismo, en el programa del Instituto de Humanidades, fundado por Ortega en 1948 con la colaboración de Julián Marías, Ortega habla de la calma como el estado más natural y propio del hombre:

La calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! [...] No es en la “angustia”, sino en esa “calma” que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, “existir”: en ella propiamente se “humaniza”¹⁸¹.

Pero en Ortega tan sólo podemos encontrar un primer apoyo a esta visión teleológica de la vida humana, percibida intelectivamente con gozo por Morente en la fase final de su vida. Recordemos la tesis de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo”. En efecto, el hombre se hace a sí mismo con las cosas que le están ofrecidas, dando sentido a lo que no lo tiene, imponiendo a lo real su

¹⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 75-76.

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 31.

proyecto personal. La vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, dice Ortega. Pero el hombre – y aquí viene la original aportación de Morente, profundizada posteriormente por Zubiri – no hace su vida solo, sino que esta vida nuestra nos es dada u ofrecida con unos hechos y un contenido que no hemos elegido, dados por “algo” – la naturaleza, el cosmos – o por “alguien” – Dios, la Providencia, lo que sea – que me los atribuye y que yo, haciendo uso de mi libertad, podría aceptar o rechazar, algo en lo que Ortega parece que no reparó.

Pero Julián Marías ha considerado expresamente esta cuestión. En nuestras vidas, dice Marías, nos acontecen cosas no previstas, ni proyectadas, ni queridas directamente, en ocasiones ni siquiera sospechadas, lo cual puede ser estremecedor si tendemos nuestra mirada hacia el futuro. Y ante ese contenido azaroso y no elegido que encontramos en nuestras vidas y que nos perturba – pues al hombre le gustaría eliminar el azar de su vida para prevenir males futuros – cabe que el hombre reaccione ante él de forma personal, rectificando forzosamente sus proyectos ante él. Escribe Julián Marías:

Oscilamos, pues, entre el azar y la necesidad; a la combinación de ambos se llama desde hace milenios *destino*, pero no se ha solido entender bien, porque se lo ha interpretado casi siempre desde una mentalidad de “cosas”, no como *destino personal*. Y quien gobierna esa pareja inseparable y enemiga azar-necesidad – que habita en la imaginación – es la *libertad*. El destino tiene que ser adoptado, aceptado, apropiado, hecho “mío”; no es objeto de elección, pero tiene que ser elegido; sólo así es rigurosamente destino personal o, con otro nombre, *vocación*. En rigor, nunca me siento más “yo” – yo mismo – que frente a un contenido azaroso que irrumpe en mi vida, cuando reacciono a él de una manera que brota de la raíz de mi persona; cuando descubro en él, *el destino que no se elige*, y elijo hacerlo mío, serle fiel; con otras palabras, *elijo ser yo ese azar ineligible* ¹⁸².

Morente nos había dicho – y esto es, para nosotros, una originalísima aportación a la filosofía de Ortega – que esta vida nuestra, que nos es ofrecida con un contenido

¹⁸² J. Marías, *Obras X, Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1982, 3ª ed., p.183

que no hemos elegido, está constituida por hechos plenos de sentido, inteligibles e inteligentes, encaminados sabiamente a ciertos fines y efectos.

Serán, a mi juicio, los pensamientos de Tomás de Aquino y de Zubiri, separados ambos por siete siglos, los que nos permitirán ahondar más profundamente en esta última tesis morentiana, planteada en los últimos años de su vida. En primer lugar, veamos qué nos aporta la filosofía de Tomás de Aquino.

Como ya hemos visto en el capítulo IV de este estudio, la quinta vía tomista, partiendo de que los seres del mundo carentes de inteligencia tienden a fines, viene a demostrar la existencia de Dios como Ordenador Inteligente Supremo. Pero entre los seres predeterminados por Dios se cuenta también el hombre. Explicando la quinta vía de Tomás de Aquino, dice Antonio Millán-Puelles:

Y es claro que si da un fin a los demás seres y él no lo tiene como recibido, tal ser inteligente es, *por* sí mismo, fin; lo cual no significa el imposible de que sea un fin *para* sí mismo, ya que tendría que antecederse a sí propio, sino que es el fin de todos los seres predeterminados por él. Entre esos seres se cuenta también el hombre, pues aunque este tiene una voluntad libre, que se determina a sí misma respecto de todo bien prácticamente aprehendido por el entendimiento, no se ha dado a sí misma, sin embargo, su natural inclinación al fin que en todas las ocasiones y bajo cualquier fin concreto persigue, a saber: lo bueno en general y en tanto que conveniente. Este fin radical no nos lo hemos propuesto. Nos ha sido naturalmente impuesto y, por lo mismo, no somos libres respecto de él: no nos es posible no quererlo; ni podemos querer ninguna cosa sino en cuanto realiza algún aspecto de este fin radical que es el objeto formal de la voluntad humana y lo que hace que esta sea, bajo tal aspecto, una naturaleza¹⁸³.

En cuanto al pensamiento de Zubiri, ya hemos visto que, para el filósofo vasco, la cuestión última que late en el fondo del problema intelectual que Morente nos plantea consiste en la elección que todo hombre ha de hacer en su vida, en uso de su libertad, de la creencia sobre la cual ha de vivir – teísta, agnóstica o atea – en torno a la cuestión de Dios. El hombre – dice Zubiri – descubre a Dios al tener que hacer su vida constitutivamente religado al poder de lo real, lo que permite que, mediante la

¹⁸³ Antonio Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Ediciones Rialp, 2001, pp. 557-558.

investigación metódica y ordenada del curso de su vida, el hombre pueda acceder a Dios. El hombre hace su vida libremente, pero religado a un fundamento que le hace ser.

En efecto, para Zubiri, el hombre tampoco hace él solo, ni totalmente, su vida; pues la presencia trascendente interpersonal de Dios en todo hombre hace que Dios sea el fundamento de nuestra libertad, de todas nuestras actuaciones y del curso y trazado biográfico de nuestra propia vida. Es decir, mi vida la hago yo libremente, pero es Dios – mi propio fondo trascendente – quien hace que yo haga mi Yo, movido “por el amor interno que constituye la realidad metafísica de Dios” (PTHC, 80)¹⁸⁴.

Por consiguiente, en los pensamientos de Tomás de Aquino y de Zubiri, hemos encontrado un primer fundamento de la visión teleológica de la vida humana que nos ofrece Manuel García Morente, en tanto que todo hombre está naturalmente inclinado a lo bueno en general, un fin que no ha elegido ni se ha dado a sí mismo, que constituye el objeto formal de nuestra voluntad y que nos es naturalmente impuesto, movidos como hombres por nuestro propio fondo trascendente: la realidad metafísica de Dios. Es lo que Zubiri denomina “deiformidad”; el hombre es deiforme, y por serlo, puede poseer una fe.

De manera que el hombre tiene, quiéralo o no lo quiera, y por muy despreocupado que esté de ello – dice Zubiri – el imperativo del esfuerzo moral. Y por su deiformidad, todo hombre que viva en contra de Dios vive inmerso en un cierto proceso de deshumanización, al vivir en contra de la conformación de su propio ser. Pero ya hemos visto que, para Zubiri, vivir en contra de Dios no es lo propio de la mayoría de las formas de ateísmo, que suelen consistir en negaciones de ciertas ideas de Dios.

¹⁸⁴ Se trata de la edición de *El problema teológico del hombre: cristianismo* que ha quedado obsoleta (cfr. nota 169, p. 250 de este trabajo).

“La humilde pero valentísima búsqueda del bien”¹⁸⁵, como afirma García-Baró, es la única preparación suficiente que tiene el hombre para afrontar, con la mayor lucidez, las peores desgracias que le pueden acontecer en su humano vivir:

Porque, en efecto, nuestra incapacidad de responder de forma adecuada al mal que hemos introducido en el mundo se convertiría en un silencio de muerte si no sobreviniera la alegría de entender que incluso este horrible silencio está fundado últimamente en lo que Levinas llamaba nuestro vínculo an-árquico (o sea, tan antiguo que no tiene principio temporal) con el Bien¹⁸⁶.

La dignidad y grandeza de la persona humana; su magnanimidad y bondad; la presencia trascendente de la realidad de Dios en el hombre, le otorgan la fortaleza necesaria para combatir el mal y el sufrimiento, con una vida plenamente intensa, guiada por búsqueda del bien. En palabras de Morente, “una vida constituida por hechos plenos de sentido, inteligibles e inteligentes, encaminados sabiamente a ciertos fines y efectos”.

4. Dios, Causa Eficiente no causada, es causa personal *suificante* del hombre.

La segunda vía tomista, fundada en la observación de la relación causal, bajo la perspectiva de la causalidad personal de Xavier Zubiri

En primer lugar, tal y como hemos visto, partiendo del concepto zubiriano de causalidad, el poder de lo real no se identifica con dicho concepto; sin embargo, el poder de lo real es manifestación del poder de Dios, y Dios, como fundamento del poder de lo real, sí designa, para Zubiri, una causalidad.

Esta primera reflexión nos permitirá analizar dos importantes cuestiones que, de alguna forma, nos harán ver la confluencia entre la segunda vía tomista y la vía de la

¹⁸⁵ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 40.

¹⁸⁶ *Op. cit.* p. 85

religación: la primera de ellas girará en torno a que la unión entre el hombre y Dios constituye una causalidad personal; en la segunda, trataremos de analizar lo que Zubiri denomina “la implicación entre la Persona Divina y las personas humanas”¹⁸⁷.

a. Dios como fundamento del poder de lo real designa una causalidad

En primer lugar, hemos de reparar que en este punto Zubiri nos habla de Dios como fundamento, pero ya hemos visto que, por su esencia metafísica, Dios no consiste en ser una realidad fundamental, sino realidad absolutamente absoluta, pues Dios no necesita fundamentar ninguna realidad. Pero es un hecho inconcuso que Dios está fundando todas las cosas y, en especial, las personas, ya que estas, por su constitutiva “nihilidad ontológica radical”, necesitan estar fundadas en la realidad de Dios para ser ellas mismas. De este modo:

Dios es Dios, ciertamente, sin necesidad de estar constituyendo ninguna personalidad de ningún ente fundado en Él. Pero yo no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la realidad formal de Dios presente en mí, y constituyéndome como tal Yo. Esto es una verdad que es inconcusa. Una cosa es que Dios no necesite de los hombres para ser personal. Otra cosa es la recíproca, que no sería cierta. El Yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios, y por su presencia formal y constitutiva en mí como realidad personal (HD, 572).

Para Zubiri, todo lo real es intrínseca y formalmente respectivo; es lo que llama la “respectividad de lo real”, la cual tiene una dimensión remitente; cada cosa real nos remite a otra, lo que supone que cada cosa empieza por ser constitutivamente abierta. Añade el filósofo vasco:

¹⁸⁷ Para el análisis de la confluencia en el mismo Dios de la segunda vía tomista y la vía de la religación, utilizaré los conceptos fundamentales de la doctrina zubiriana ya tratados en esta investigación. En especial, intentaré profundizar en el concepto de causalidad personal que ofrece Zubiri, ayudándome de nuevas reflexiones del filósofo vasco sobre este tema.

Por tanto, el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto en sí mismo en cuanto realidad. Y precisamente por esto es por lo que la realidad de cada cosa es intrínseca y formalmente respectiva. Ninguna cosa es real sino respecto a toda otra realidad como realidad (HD, 62).

A partir de la “respectividad de lo real”, Zubiri nos ofrece su visión del mundo:

Ahora bien, la realidad de las cosas es intrínseca y formalmente respectiva. En su virtud, todas las cosas constituyen un mundo. Mundo es, para mí, la respectividad de lo real en cuanto real. El mundo es, por tanto, uno y único. Por serlo, su fundamento, Dios, es también esencialmente uno y único (HD, 183).

Y a partir de Dios, uno y único, es cuando el pensador vasco afirma la presencia trascendente de Dios en el mundo entero:

Y esta unidad de respectividad es lo que he llamado mundo. De ahí que la presencia formal y trascendente de Dios en las cosas es una presencia en el mundo entero en cuanto tal. Dios es trascendente en las cosas, y por ello es trascendente en el mundo. Y por la misma razón por la que la trascendencia de Dios no es identidad ni lejanía, la presencia de Dios en el mundo no es ni lejanía ni identidad. No es lejanía: Dios no es el “otro” mundo. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano. Pero tampoco es identidad: Dios no es el otro mundo, pero es otro que el mundo en que está, porque su alteridad es justo el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo (HD, 194).

El carácter absoluto del hombre es cobrado, ya que ha de hacer su Yo con las cosas, con los demás y consigo mismo como realidad. Este “con” no es, según Zubiri, un añadido relacional, sino un momento constitutivo, pues ser persona consiste en serlo “con”. El hombre se encuentra a sí mismo ya viviendo entre y con las cosas, que le vehiculan a “la” realidad, pues las cosas son manifestación de ella. Y la realidad es, para Zubiri, última, posibilitante e impelente. De ello resulta que la realidad no es un objeto a que se refiere mi persona, sino que es el fundamento mismo de mi ser absoluto.

La realidad de cada cosa nos vehicula, nos manifiesta el poder de lo real; y el poder de lo real nos vehicula, nos manifiesta el poder de Dios, que es fundamento del

poder de lo real. El poder de lo real es mi sustento; el hombre vive apoyado en él en tanto que es manifestación del poder de Dios. Sin embargo, para Zubiri, el poder de lo real no es causalidad, en tanto que esta no viene referida, primaria y formalmente, a la producción de realidad. Como ya sabemos, para nuestro autor, causalidad es la funcionalidad de lo real, en tanto que real, en cuya virtud la fundamentalidad de lo real no es causalidad. Dice Zubiri:

No se trata, pues, de fundamentalidad en el sentido de causalidad. Ciertamente hay una funcionalidad mía respecto de lo real en tanto que real: yo nazco, tengo unas ciertas dotes, etc. Esto es evidente, pero no es esto lo que interviene en las acciones que yo ejecuto para mi realidad personal. En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, me encuentro con algo distinto. Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar “frente a” ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional (HD, 93).

Y es que, para el filósofo vasco, es la propia realidad la que me determina a estar frente a ella, determinación que llama dominación. El poder de lo real no es causalidad, sino que es dominante:

Realidad es “más” que las cosas reales, pero es “más” en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser “más” pero en la cosa misma; <la> realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad (HD, 94).

El poder de lo real, fundante de mi realidad personal, es dominancia y apoderamiento sobre mí:

El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es *apoderamiento*. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real (HD, 95).

Ahora bien, una vez visto que el poder de lo real no es idéntico a causalidad, entramos en el núcleo fundamental de la doctrina zubiriana, lo que nos permitirá desarrollar, desde la nueva metafísica de lo real que propone nuestro filósofo, la segunda vía tomista: el poder de lo real, que es dominancia y apoderamiento sobre mí, vehicula al poder de Dios; y Dios, como fundamento del poder de lo real, sí designa una causalidad:

Al decir que Dios es fundamento del poder de lo real, “fundamento” designa ciertamente una causalidad, pero no una de las cuatro causas a que suele referirse la metafísica clásica. A fuerza de distinguir la índole de las cuatro causas, se propende a pensar que ellas agotan todos los posibles tipos de causalidad. Pero lo que es más grave, se acaba de perder de vista la causalidad en cuanto tal. Pues bien, a mi modo de ver, causalidad es funcionalidad de lo real en cuanto real (HD, 170).

El poder de lo real se funda en Dios, realidad absolutamente absoluta, por lo cual existe una causalidad o funcionalidad del poder de lo real respecto de Dios, a través de tres modos distintos de fundamentación. En primer lugar, que Dios sea fundamento último del poder de lo real no incluye que sea causa eficiente de las cosas, pues, para nuestro autor, la creación es una verdad de fe y no de razón. Por otro lado, que Dios sea fundamento de la realidad como posibilitante para el hombre supone a Dios como posibilitante absoluto, pero no incluye, siempre siguiendo el criterio de Zubiri, que sea omnipotente, ni providente, ni misericordioso, por ser estas verdades de fe y no de razón. Finalmente, que Dios sea fundamento de la realidad como poder impelente en la construcción de mi Yo, supone, para el pensador vasco, que el hombre como realidad relativamente absoluta es un “pequeño Dios”, por ser su carácter absoluto cobrado y relativo. Dios sería “Roca firme”, como le llamaban los semitas, pero no mera fuerza física.

b. La unión entre el hombre y Dios constituye una causalidad personal

Zubiri se pregunta sobre la índole de la unidad entre el hombre y Dios diciendo que el acceso del hombre a Dios podría tratarse de una simple reacción humana ante una acción de Dios. Pero, en primer lugar, nuestro filósofo repara en que se trata de la unión de dos realidades muy precisas, una unidad entre dos personas.

Es unidad de persona a persona. Y como se trata de una donación de Dios y de una entrega del hombre, en la que Dios mismo tiene la iniciativa (Dios es pre-tensión), resulta que en una u otra forma, esta unidad de donación y entrega es unidad de causalidad personal (HD, 219).

Es más que unión, es comunión entre la persona humana y Dios, que es donante personal de mi realidad y de mi ser. La unidad es una estricta causalidad, tal y cómo sigue explicando Zubiri:

El hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal en función de un Dios que es donante, también personal, de mi realidad y de mi ser. La unidad entre Dios donante y entrega es, pues, una funcionalidad de lo real en cuanto real, y por tanto, estricta causalidad (HD, 221).

Es funcionalidad entre Dios “por ser quien es” y cada hombre “por ser quien es” es causalidad personal rigurosamente metafísica. Es una causalidad intrínseca, una funcionalidad desde dentro de la realidad humana, desde lo más radicalmente interno. Recordemos las palabras de Zubiri, citadas en el punto anterior, al tratar la integración de la primera vía tomista y la vía de la religación: el hombre, “en cuanto persona contradistinta de la divina”, no hace él solo, ni tampoco totalmente, todo su ser, aunque pueda parecerlo. De ahí que, por la presencia interpersonal y trascendente de Dios en el hombre, este, en su actividad, incluye la actividad de la persona divina. La realidad es dinámica, y el hombre incluye en su propia dinamicidad la de Dios. Por eso el hombre

hace todo su ser, pero no totalmente, por ser realidad en la dinamicidad divina. Dios no está fuera del hombre. Escribe Zubiri:

Correlativamente, por parte del hombre, pedir, por ejemplo, ayuda a Dios no es pedir auxilio a alguien que está fuera y a quien se pide que acuda, sino pedir una como intensificación de quien está ya personalmente en nosotros, y en quien somos ya radicalmente activos; es pedir a un Dios que es trascendente en mí. Acudir a Dios, es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo (HD, 222-223)¹⁸⁸.

Por tanto, el hombre puede orar y amar a Dios, en experiencia de compenetración con Él¹⁸⁹ y en relación de causalidad personal rigurosamente metafísica:

¹⁸⁸ La oración y la plegaria llevan al hombre a una intimidad con Dios en experiencia de compenetración con Él. V. M. Borrigan Torre dice: “Mostrar la realidad de Dios no puede hacerse al modo de una prueba matemática. La vía de la religación es siempre problema por el carácter de las dos realidades que están en juego: Dios y el hombre. Este, porque su forma de realidad se va configurando en el decurso vital; aquél, porque su presencia se adivina solamente como noticia en las cosas reales. Por tanto, el verdadero contacto entre ambas realidades no puede ser nunca más que una mutua compenetración, una intimación vital, porque Dios llama a la puerta del hombre y éste puede abrir o no; si abrimos y le hacemos pasar, comienza la charla, el trato, y hasta puede que, con el tiempo, llegue a ser nuestro asiduo invitado o incluso nuestro huésped. Sólo entonces se irá mostrando tal y como es. Creo que en esto consiste la oración y la plegaria como acciones que llevan a una intimidad con Dios, las cuales analiza en *El hombre y Dios*. Orar no es propiamente “clamar a Dios cuando truena”, sino intimar con El en lo cotidiano, de modo que yo vaya configurando cada día más completamente mi propio ser. La función de Dios en la vida del hombre va dirigida no a su indigencia sino a su plenitud: Dios no es el refuerzo para acrecentar mis posibilidades, sino el fundamento de mi vida y de mi ser, el fondo que se transparenta en mi persona. Ir hasta lo más profundo de mí es acceder a Dios”. Borrigan Torre, V.M., “La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri”. *Naturaleza y Gracia*, 33, (1986), pp. 275-276.

¹⁸⁹ Recordemos lo ya afirmado por Diego Gracia sobre la experiencia de Dios, que “de existir, ha de ser experiencia de compenetración” (Cfr. Nota 151, p. 230 de este trabajo). En relación con ello, atendamos las siguientes palabras de Saez Cruz: “(La compenetración) se puede dar entre realidades vivas sobre todo entre personas (en nuestro caso el hombre y Dios). En las personas que están compenetradas parece que hay una comunicación no de realidad, pero sí de modos de actuar. Estar compenetrado con una persona es el mejor modo de conocerla. La compenetración con Dios es posible porque el esbozo considera a Dios en cuanto persona trascendente “en” las cosas como su fundamento. Aquí el experienciador (el hombre) se instala en lo experiencial (Dios en las cosas reales y en sí mismo, y las cosas reales en Dios). No se trata de penetración física, pero sí de estar compenetrado con Dios como realidad personal, de la que se hace experiencia como donación en la propia entrega a las propias personas actualizadas “en” Dios. Zubiri señala la gran compenetración de Israel con Yahveh, que conduce hasta el conocimiento de Dios como creador del mundo. La historia de Israel ha consistido en ser experiencia histórica de Yahveh” Saez Cruz, J., “La marcha hacia Dios en X. Zubiri: La vía de la religación”, *Revista Agustiniiana*, 103, (enero-abril 1993), pp.105-106.

Es que una de las dos personas, la divina, es formalmente interna a la humana y, por tanto, la ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana. Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndose en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es en sí misma la experiencia de Dios. Dios es algo experimentado (HD, 224).

Correlativamente, el hombre se entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica o refugio. Desde el punto de vista del hombre, estos son los modos de la causalidad personal. La vía de la religación nos permite comprender que la unidad de donación y entrega es la estructura metafísica de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre.

Zubiri dice que la metafísica clásica y la ciencia positiva rebotan ante esta idea de la causalidad personal. La ciencia, porque entiende por causa un antecedente, vinculado a su presunto efecto consiguiente por una ley. En física y astronomía Dios no interviene dentro de las ecuaciones y los fenómenos, pero Zubiri se pregunta, como ya hemos visto, si podríamos decir lo mismo tratándose de los hombres y de la vida.

Zubiri sostiene que la metafísica de Aristóteles, apoyada en las cuatro causas, no niega que la acción de Dios, en pre-tensión, sea causal, pero sería interpretada como una causalidad eficiente y final. Esto, sin embargo, le parece insuficiente desde la idea misma de causalidad, pues, en la metafísica clásica, el concepto de esta se refiere a la causalidad entre cosas, pero hay también una estricta causación entre “quienes” son las personas que Zubiri denomina causalidad personal y que no se da en la naturaleza de las cosas. De este modo, la amistad o el amor interpersonal, no se reduce a una mera causación psicofísica.

Asimismo, a la causalidad personal le pertenece ante todo lo moral:

La virtud no es ciertamente algo que el hombre tenga por naturaleza, pero es algo más que un mero valor: es una apropiación real y física de determinadas posibilidades de vida. Esto es, es un momento de mi ser sustantivo, de mi personalidad.

Y justo esto es lo que a mi modo de ver constituye la dimensión moral del hombre, “lo” moral del hombre. No es necesario que el hombre tenga tal virtud determinada, pero es físicamente inexorable que tenga alguna. Lo cual quiere decir que “lo” moral es una dimensión “física” del hombre. Lo moral es, a su modo, físico. “La” moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en “lo” moral del hombre. Sólo hay bien moral porque el hombre es moral (HD, 220-221).

Zubiri insiste en que la metafísica clásica y la ciencia propenden a ver en la amistad un fenómeno psicológico sin más, obviando todo lo referente al asunto de la causalidad personal, que constituye para el filósofo vasco, un tema central de toda metafísica. Pues bien, si la vida de todo hombre es experiencia de Dios, debemos preguntarnos qué es Dios como experiencia:

Y veámos (Dios como experiencia) que es Dios dando de sí, y dándose de sí no a la realidad para producirla en alguna manera, para fundarla, sino dándose de sí, en este caso, formalmente, a una persona. Por consiguiente, este dar tiene una estructura metafísica y teologal absolutamente peculiar: no es un dar cualquiera, es una donación. Donación de sí mismo a la raíz del Yo, <a aquello> en virtud de lo cual el hombre es persona, a saber, su inteligencia. Y esta actualidad de Dios en la inteligencia es justamente su verdad real (HD, 568).

Como, por otra parte, el hombre es en su religación experiencia de lo absoluto, que es experiencia de Dios, Zubiri se pregunta cuál es la unidad de estos dos momentos experienciales, esto es, de Dios dándose en experiencia y del hombre experienciando a Dios. Dios como experiencia es donación; una donación que concierne a Dios:

De ahí que en el fondo se trata justamente de una funcionalidad de lo real en tanto que real; del hombre, en tanto que hace su Yo, con Dios que está presente formalmente en él, haciéndole ser Yo. Y como la funcionalidad de lo real en tanto que real es lo que constituye, a mi modo de ver, la esencia misma de la causalidad, hay que decir que en la unidad entre el hombre y Dios se trata de una estricta causalidad. Es una unidad de causalidad, pero de causalidad formalmente constituyente, no meramente eficiente y productora (HD, 570).

La unión entre el hombre y Dios constituye, para Zubiri, una causalidad personal, que es un tipo de causalidad más que debería ser introducido en la metafísica

junto con las cuatro causas que Aristóteles clasifica como causas productoras de realidad: eficiente, material, formal y final. La causalidad personal afecta, según Zubiri, a las personas y no a las cosas; afecta, por tanto, a un “quién” y no a un “qué”:

Las personas son “quiénes” y el “quién” no es una determinación numérica de los «qué». El “quién” es un modo metafísico irreductible y último de realidad, propio de las esencias abiertas a diferencia de las esencias cerradas. De ahí que muchísimas cosas que propendemos a considerar que son un poco como el complemento, el adorno, la consecuencia de la causalidad entendida en sentido aristotélico, como pueden ser la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios, <se las entiende como que> son cosas puramente religiosas, pero que la metafísica de veras es lo otro. Yo creo que esto es un error completo (HD, 570-571).

De este modo, para Zubiri, la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios, no pueden ser considerados como consecuencias de la causalidad aristotélica o cosas puramente religiosas sin importancia metafísica, sino que, a juicio de nuestro autor,

Todos estos momentos pertenecen a una causalidad metafísica personal, tan causalidad como puede ser la caída de una piedra <entendida> como consecuencia de una causalidad aristotélica eficiente, material o formal. Se trata, pues, de una causalidad personal, propia de una esencia abierta. De ahí que la unidad de Dios “y” del hombre es una unidad causal, ciertamente, pero es una unidad de causalidad personal (HD, 571).

c. La implicación entre la Persona Divina y las personas humanas

Zubiri sostiene que, en la causalidad personal entre Dios y el hombre, se mantiene la distinción rigurosa de ambas realidades personales. Pero la distinción no supone separación. Si entre las mismas personas humanas no estamos, según Zubiri, “unas frente a las otras”, con mayor motivo tampoco el hombre está así situado frente a Dios. Por ello dice nuestro autor:

Las personas no están, ni siquiera en el orden interpersonal humano, las unas frente a las otras, como pueden estar las piedras en un campo electromagnético o

gravitatorio. Las personas en su relación humana se hallan implicadas en una u otra forma las unas en las otras. Es una estructura de implicación. De ahí que, *a fortiori*, esto es mucho más verdad tratándose de la persona divina” (HD, 572).

En primer lugar, Zubiri habla de que la distinción entre la relación personal entre Dios y el hombre tiene un grado de implicación completamente distinto del existente en las relaciones personales entre los hombres. Recordemos las palabras ya citadas de Zubiri, en este segundo apartado dedicado a la integración de las segunda vía tomista con la religación; en ellas, el filósofo vasco nos dice que Dios no tiene necesidad de constituir ninguna personalidad, “pero yo no sería Yo, si formalmente no estuviera fundado en la realidad formal de Dios presente en mí”. Ahora bien, del mismo modo, el hombre no es Dios; y este no-ser-Dios es, para Zubiri, la manera real y positiva de estar la persona humana fundada en Dios, como realidad relativamente absoluta. De manera que entre el hombre y Dios, habiendo una distinción real, no hay separación, sino una implicación que, como tipo de causalidad personal, es “tensión teologal”, otorgando a la palabra “tensión” un sentido, no psicológico o antropológico, sino estrictamente metafísico. Dice nuestro pensador:

Y este ser-en Dios <y, sin embargo, no-ser-Dios>, siendo el “no” un momento positivo de estar en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos temáticamente “tensión”. La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad interpersonal, es justamente tensión. La unidad de Dios y el hombre es, por consiguiente, tensión teologal (HD, 574).

5. Dios, Ser Necesario por sí mismo y Máximo Ser enteramente perfecto, es realidad personal absolutamente absoluta. La tercera y la cuarta vías tomistas, basadas en la observación de las cosas contingentes, diversamente graduadas en la posesión de perfecciones, contempladas desde la “nihilidad ontológica radical” y la libertad, que caracterizan el modo finito que tiene el hombre de ser Dios

El ente contingente, afectado por su nihilidad ontológica, remite a su fundamento necesario, de modo que, hasta ahora, Tomás de Aquino y, con él, la filosofía occidental, nos ha mostrado únicamente la contingencia de todas las cosas, entendidas como un conjunto. Pero Zubiri, a través de la doctrina de la religación que hemos tratado de analizar con detenimiento en este trabajo, nos enseña que la contingencia radical reside en el hombre. Ya lo hemos visto: la persona forzosamente ha de hacer su vida, que le es dada, pero no hecha, y, con ella, ha de hacer también su propia realidad personal. Por su contingencia radical, el hombre está necesitado de un fundamento que le haga ser, necesita del poder de lo real o deidad para vivir. Esta es la aportación zubiriana fundamental capaz por sí misma de permitirnos contemplar desde un óptica distinta la tercera vía tomista, que nos hará descubrir en ella nuevos aspectos. Para comprobarlo, no tenemos más que ir recordando los pasos fundamentales que, con Zubiri, hemos dado hacia la realidad personal absolutamente absoluta, que es justamente Dios.

La presencia de Dios en las cosas es trascendente, lo que hace que nunca puedan identificarse con el ser divino que las fundamenta. Pero la presencia de Dios en el hombre es distinta, pues no sólo le fundamenta, sino que le *suiifica*, haciendo que su realidad personal sea relativamente absoluta. Esta presencia *suiificante* en el hombre,

que hace que Dios no sólo sea su fundamento, sino “tensión teologal” constituyente de su propia persona, se debe a su intrínseca contingencia radical. Y por desvelarla de forma tan clara, es la misma vía de la religación la que nos exige contemplar la tercera vía tomista bajo una nueva luz.

La exterioridad del mundo no sólo es un *factum*, sino la estructura ontológica formal del hombre, de modo que el ser *sí mismo* no es estar encerrado en la conciencia, como ha creído el idealismo, sino estar abierto a las cosas. Por un lado, el hombre es contingente, porque necesita de las cosas para ser, pero en su humano vivir el hombre percibe que esto no es suficiente. En las cosas, el hombre también percibe el enigma de la realidad. Y el enigma reside, como hemos visto, en “la ambivalencia estructural de las cosas”, las cuales conducen al hombre al poder de lo real, del cual recibe el apoyo que necesita para vivir. El poder de lo real impele e impone al hombre, de forma absoluta, a tener que hacer su Yo, a tener que hacer su realidad personal. He aquí la contingencia radical del hombre, que necesita de una fuerza para estar haciéndose, necesita algo donde apoyarse para vivir, pues sin dicho apoyo no podría hacerse a sí mismo. Su contingencia radical le hace vivir intrínseca y constitutivamente religado al poder de lo real, que es, precisamente, la experiencia de Dios, no equiparable, como también hemos visto, a la experiencia que el hombre puede tener referida a cualquier otro objeto. Es la experiencia de vivir forzosamente religado al poder de lo real, que vehicula al poder de Dios. A esta experiencia el filósofo vasco la denomina “tensiva”. Dice Zubiri:

(Dios “y” el hombre) ¿En qué consiste esta “y”? Esta “y” no tiene carácter copulativo sino implicativo. En su entrega intelectual, el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente *experiencia de Dios*. Ser persona humana es una manera de ser experiencia de Dios, a saber, experiencia tensiva. Una experiencia que se despliega individual, social e históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios. Y en este Yo de carácter tensivo es en lo que consiste el último y radical transcurso de la

religación para el que admite (y entre ellos estamos todos) la realidad de Dios (HD, 586).

Por consiguiente, la realidad absolutamente absoluta, esencia metafísica de Dios, según Zubiri, es realidad necesaria por sí misma, que fundamenta y *suifica* al hombre, radicalmente necesitado de dicho fundamento por su intrínseca contingencia radical. Pero la realidad absolutamente absoluta, y necesaria por sí misma, es también enteramente perfecta; Dios no necesita fundamentar ninguna otra realidad para ser Dios, pues en ese caso no sería realidad absolutamente absoluta; pendería, en ese supuesto, de aquello que tiene que fundamentar, dice Zubiri, y no sería, por tanto, una realidad perfecta en grado eminente. No. Aunque Dios no fundamentara, su realidad sería también absolutamente absoluta. Recordemos lo afirmado por Zubiri: “La fundamentalidad no es su *ratio essendi*. Es, a lo sumo, su *ratio cognoscendi*” (HD, 190).

Por tanto, los pasos fundamentales dados por Zubiri hacia la realidad personal de Dios, absolutamente absoluta, nos llevan a la máxima realidad enteramente perfecta. Recorramos, de nuevo, muy brevemente, algunos de ellos. Ya hemos visto que, según Zubiri, el hombre tiene sobre sí la responsabilidad de hacerse su propia vida – y con ella, de configurar su propio ser, su propio Yo. Con todos y cada uno de los actos de su vida, el hombre va cobrando o adquiriendo su carácter absoluto, lo que le hace ser una realidad relativamente absoluta.

Por otra parte, la vida es quehacer, que se define por un por qué y un para qué. Es algo que yo hago por algo y para algo, de modo que, para Zubiri, la vida es misión. La realidad del hombre es, por ello, intrínseca inquietud que clama a través de la voz de la conciencia – “¿qué va a ser de mí, de mi ser absoluto?”; “¿qué voy a hacer de mí, puesto que aquel ser lo hago yo?” – Se trata, para Zubiri, de la voz del poder de lo real, en el que constitutivamente se apoya todo hombre para vivir. La personalidad es el ser del hombre, que se realiza a sí misma viviendo, constitutivamente religado al poder de

lo real. Y con todos los actos que conforman su vida el hombre va tomando posición respecto de algo que, sin compromiso ulterior, Zubiri llama ultimidad. El poder de lo real es, por tanto, sede y manifestación de un Dios enteramente perfecto que fundamenta “la” realidad sobre la cual yo, como persona, me apoyo para vivir. El filósofo vasco concluye afirmando: “Ser hombre es una manera finita de ser Dios”:

Mi Yo es ser relativamente absoluto y Dios es realidad absolutamente absoluta. El hombre es así, como se ha solido decir, un “pequeño Dios”. Pero hay que decir en qué consiste su “pequeñez”; y no suele decirse. A mi modo de ver, consiste en que su ser absoluto está cobrado y es, por tanto, relativo. “Pequeño” significa, pues, “relativo”: *el hombre es un relativo Dios* (HD, 171).

El hombre es una manera finita, pequeña o relativa de ser Dios, porque el hombre no es la realidad divina, necesaria por sí misma y enteramente perfecta. El hombre es un relativo Dios porque el hombre no es Dios.

Y por esto digo que el no-ser-Dios es justamente, tratándose de la persona humana, una manera real y positiva de estar precisamente en Dios. Por consiguiente, entre Dios y el hombre hay una distinción real, pero que no solamente no es separación, sino que es una implicación formal. Es una implicación formal que no es una delimitación, como acabo de decir, sino una manera de estar yo implicado en Dios, y de estar Dios complicado, si ustedes quieren, con-migo. Al fin y al cabo, Dios ha complicado un poco, dicho antropomórficamente, su propia realidad divina con haberse dado *ad-extra* a las personas humanas (HD, 573-574).

EPÍLOGO

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos visto que, a diferencia de otras corrientes de pensamiento surgidas en el siglo XX, en las que aparece de forma súbita, en el marco de otras cuestiones filosóficas tratadas, la vieja pregunta por Dios, en el pensamiento de Xavier Zubiri hay un planteamiento explícito del problema de Dios. En efecto, el filósofo vasco crea una novedosa vía de acceso a la divinidad que denomina religación. Sin embargo, a pesar de esa mayor cercanía de su pensamiento con la cuestión de Dios, a la hora de contrastarlo con la filosofía de Tomás de Aquino, los resultados han sido muy distintos de los mostrados por otros filósofos, como García Morente o Edith Stein. De esta suerte, el pensador vasco no aprecia posibilidad alguna de integración de su filosofía con la del Aquinate, ya que, según él mismo sostiene, ni el punto de partida ni el punto de llegada de las *quinque viae* son satisfactorios, por ser vías impracticables.

Como hemos indicado, la crítica zubiriana a las vías tomistas queda enmarcada dentro de la que más ampliamente dirige a la metafísica tomista, que alcanza también, de alguna manera, a la metafísica occidental. La metafísica clásica, en efecto, ha incurrido en lo que nuestro filósofo denomina la *entificación* de la realidad, la consiguiente *entificación* de Dios, y la *logificación* de la inteligencia, crucial asunto del que he apuntado en este trabajo algunos de sus aspectos más fundamentales. Así, hemos podido observar de qué modo la argumentación de esta última crítica, formulada sin duda desde una perspectiva más amplia, y dada a conocer por el filósofo vasco en las dos últimas obras que publicó en vida – *Sobre la esencia* y la trilogía de la *Inteligencia sentiente* –, aparece expuesta con un rigor y una profundidad en sus planteamientos de la que, a mi entender, carece su crítica a las *quinquae viae*. Este contraste del rigor

intelectual que podemos percibir en ambas argumentaciones se debe, a mi juicio, en su distinto origen y en el diferente modo en el que surgieron.

En efecto, desde fechas muy recientes contamos por primera vez con la publicación íntegra de los tres textos de Zubiri que recogen su crítica a las vías clásicas que tratan de demostrar la existencia de Dios, entre ellas, las *quinquae viae*. De esta suerte, en la nueva edición de *El hombre y Dios* de 2012, y en la primera de *El Problema teologal del hombre. Dios, religión, cristianismo* de 2015, han aparecido dos nuevos textos, hasta ese momento inéditos, que recogen su crítica a las pruebas cósmicas y antropológicas que tratan de probar la existencia de Dios. Ello ha permitido, como acertadamente señala el editor, que actualmente el lector pueda compararlos y sacar libremente sus propias conclusiones. Pues bien, en los tres textos referidos, no deja de sorprender la brevedad de la discusión que mantiene el filósofo vasco con dichas pruebas demostrativas, así como su argumentación, que, escasamente desarrollada, apenas ocupa unos contados párrafos. La razón de ello reside, a mi parecer, en que su brevísima crítica a estas pruebas únicamente fue expuesta por Zubiri en la intimidad de un aula en la introducción de una de las primeras lecciones de dos cursos orales – “El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo” de 1971 y el “curso de Roma” de 1973 – y que fue utilizada por el filósofo vasco para dar paso – “de forma aparentemente petulante”, según él mismo afirma – al planteamiento minucioso de la vía de la religación que propuso a continuación.

Muy al contrario, su crítica a la metafísica occidental, relativa a la *entificación* de la realidad y a la *logificación* de la inteligencia, fue rigurosamente desarrollada en dos de sus más importantes obras publicadas en vida, después de muchos años de meditación y elaboración. En este punto, no es ocioso recordar el rigor que siempre tuvo Zubiri a la hora de publicar sus libros y escritos, como bien lo confirman los pocos que

el filósofo vasco llegó a publicar en vida, así como el criterio que llegó a mantener durante largo tiempo de rechazar la publicación inédita de sus textos, hasta el extremo de llegar a pensar en la destrucción de todos aquellos que no hubiera podido revisar de forma íntegra. El hecho cierto es que el único curso oral publicado por nuestro autor, fue, como es sabido, “Cinco lecciones de filosofía” – dictado en 1963 – a los pocos meses de ser impartido.

En cuanto a su crítica a las *quinquae viae*, recordemos que el filósofo vasco sostiene, en primer lugar, que las vías tomistas no parten, en realidad, de hechos cósmicos inconcusos, sino de una interpretación de la realidad sensible, como es la metafísica de Aristóteles que se toma como base de la discusión de santo Tomás. En este punto, lo primero que hemos admitido es que, en efecto, sólo en la presentación de la última vía se adivina la distinción del dato del que se parte en tanto que fenómeno, y el posterior establecimiento de ese dato en tanto que hecho, pero nada impide, tal y como hemos mostrado, que esa distinción sea también aplicada en el punto de partida del resto de las vías. Pero no sólo ha de contemplarse la aplicación de esta distinción al resto de las vías como una mera posibilidad, sino que es la propia argumentación de Tomás de Aquino la que exige que, en cada caso, se compruebe que lo que se muestra como un dato de la experiencia no sea un mero fenómeno, sino un hecho.

Por otra parte, santo Tomás no se basa en la metafísica de Aristóteles como si fuera esta un dato de la experiencia, tal y como sostiene Zubiri, sino que, muy al contrario, se sirve de esa metafísica para explicar datos que considera como hechos genuinos y no sólo aparentes, sobre los que se apoyan cada una de las vías. Otra cuestión bien distinta, que no ha de inducir a confusión, es que la metafísica de Aristóteles logre explicar o no, por sus últimas causas, los hechos comprobados.

Recordemos también que el filósofo vasco sostiene, como aspecto principal de su crítica, que no queda suficientemente probado que los términos de llegada de cada una de las vías coincidan entre sí en un único ente y, en segundo lugar, quedaría por probar que ese único ente es justamente Dios. Pero ya hemos visto, siguiendo cierta indicación debida a Rovira, que las cinco vías concuerdan en la búsqueda de la *causa propria universalis* de los hechos tomados como punto de partida – que llega a ser su principio metafísico fundamental –. Asimismo, también coinciden en el modo que se trata de buscar para dar cuenta satisfactoria de cada uno de los hechos. De esta manera, los distintos rasgos que caracterizan la *causa propria universalis* van apareciendo a través de la utilización peculiarísima y sumamente original, en cada una de las cinco demostraciones de santo Tomás, de la triple vía propuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita para acercarnos al conocimiento de Dios y sus atributos. Esta triple vía, tal y como hemos visto, nos hace acceder a Dios por la causalidad, la remoción y la eminencia. Y es esta triple vía la que es utilizada conjuntamente en cada una de las cinco vías tomistas, entreverándose con su entramado lógico. En consecuencia, la triple vía enseñada por el Areopagita es el cauce común por el que discurren cada una de las cinco demostraciones de Tomás de Aquino, las cuales desembocan en un único ser que es propiamente Dios, porque sólo Él es el único poseedor de perfecciones con un grado de excelencia infinito.

¿A qué conclusión podemos llegar, tras el implacable reproche de Zubiri a las *quinquae viae*? Los argumentos que hemos ofrecido nos muestran que el filósofo vasco, en su brevísima crítica, no consideró en todo su alcance la estructura demostrativa de las *quinquae viae*. Dicha crítica resulta además, desde mi punto de vista, innecesaria, si reparamos en que no favorece la integración de ambas líneas de pensamiento. En este trabajo he tratado de iniciar esta tarea de integración, animado por el mismo afán que

tuvo Edith Stein de fusionar en la filosofía presente todas las huellas que la verdad ha ido dejando a lo largo de la historia del pensamiento humano. Y he intentado hacerlo, procurando contemplar estas pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios, desde la metafísica de lo real que determina la plena madurez del pensamiento de Zubiri. Para ello, he tratado de estudiar la vía de la religación a través de tres grandes apartados, que se corresponden con los tres primeros capítulos de este trabajo:

- I. La justificación intelectual de la realidad de Dios
- II. El acceso del hombre a Dios desde la realidad
- III. El proceso intelectual que conduce al hombre a la fe.

* * *

I. La vía de la religación nos conduce, en primer término, a la justificación intelectual de la realidad de Dios. Pero el problema de Dios exige, con carácter previo, según Zubiri, el planteamiento del problema del hombre y de las peculiaridades que le caracterizan como realidad. Zubiri afirma que el hombre es realidad intelectual, personal y relativamente absoluta. Es realidad intelectual, pues el hombre al sentir aprehende la realidad en impresión. La aprehensión primordial de realidad es para el filósofo vasco el acto radical y primario de la inteligencia y constituye el punto de partida del pensamiento zubiriano. Dicha aprehensión intelectual mueve al hombre a pensar qué es “en” realidad – entre otras cosas y en el mundo – lo ya aprehendido “como” real, que queda enriquecido en los ulteriores modos de intelección: el logos y la razón. Por otra parte, esta nueva idea de intelección trae consigo una nueva idea de realidad. En efecto, la realidad no sólo designa el objeto formal propio de la intelección,

sino que designa la índole estructural del acto mismo de inteligir. La realidad “queda” en la impresión como algo “en propio” o “de suyo”.

Pero yo no sólo soy “de suyo” como el resto de realidades, sino que, además, yo soy “mío” frente a toda realidad. Soy, por tanto, realidad personal absoluta, pero, al mismo tiempo, relativa, porque mi carácter absoluto tengo que cobrarlo o adquirirlo a través de todos los actos que constituyen mi vida. Y con mi vida, configuro mi propio ser, mi propio yo. De ahí la gravedad de cada acto y la inquietud intrínseca del hombre en su vida, que hace que su propia realidad personal – que no está hecha sino que, como autor de ella, el hombre tiene que hacerla – clame en medio de esa gravedad y esa inquietud en la voz de la conciencia. Pero, ¿a qué nos remite esa voz?

Para Zubiri, la intelección “en hacia” hace ver al hombre la enigmática ambivalencia estructural de las cosas, al inteligir que cada cosa es “más” que aquello que concretamente es, pero en la cosa misma. Ese “más” es el poder de lo real o deidad, poder al que constitutivamente la persona humana está religada – por su intrínseca nihilidad ontológica radical – para poder hacer su vida y, con ella, configurar su propio ser. En esto consiste, según Zubiri, el problema de Dios.

Pero el poder de lo real – al que nos remite la voz de la conciencia – no se identifica con Dios, sino que es sede y manifestación de la realidad divina. Nuestra constitutiva religación al poder de lo real nos lleva a su fundamento: Dios, realidad absolutamente absoluta, que es, para Zubiri, la esencia metafísica de Dios. Y en tanto que absolutamente absoluta, Dios fundamenta toda realidad por su presencia trascendente y personal en todas las cosas, que adquiere un carácter interpersonal y tensivo en el hombre, hecho inconcuso que el hombre podrá saber, rechazar o ignorar, pero que es lo que hace posible y permite el poder de lo real en las cosas.

Por consiguiente, las cosas sólo son reales siéndolo en Dios, pues Dios, con su presencia en ellas, constituye su realidad, haciendo que las cosas sean en Dios realidades, pero distintas de Él. Dios es realidad última, porque es la última y suprema instancia que el hombre tiene para vivir; posibilitante, porque constituye la posibilidad de todas las posibilidades, posibilitando que mi realidad sea humana; y es impelente, porque me impele o me impone de forma absoluta a tener que realizar mi persona.

II. Pero cabe preguntarnos si realmente puede el hombre acceder a la realidad divina. Zubiri afirma que Dios es una realidad intrínsecamente accesible por sí misma, en las cosas y en las personas, por su presencia trascendente en toda realidad. Dios dona su propia realidad a las cosas y a las personas, si bien de una forma distinta en ambas realidades. Dios es donación de sí mismo. Dios es amor.

Asimismo, el acceso del hombre a Dios es siempre un acceso incoado, ya que es Dios quien toma la iniciativa en este proceso. Dios arrastra al hombre y lo atrae hacia sí, núcleo esencial para Zubiri de la vía de la religación. Es la llamada divina de la que todo hombre tiene una cierta experiencia, sépalo o no, por la presencia trascendente interpersonal de Dios en el hombre.

III. Ahora bien, ¿de qué forma el hombre accede a Dios? Para Zubiri, será el hecho cierto de la religación el que deja forzosamente abierto un proceso intelectual que intrínsecamente afecta a todo hombre, conducente a la creencia última sobre la cual ha de vivir – teísta, agnóstica o atea – y que no se identifica con las pruebas demostrativas de la existencia de Dios. En efecto, el filósofo vasco dice que si la religación es un hecho, el arribar a Dios, no lo es, sino que el hombre necesita un esfuerzo intelectual para llegar a Él. Por consiguiente, partiendo de la aprehensión de la realidad en la intelección sentiente, el hecho inconcuso de la religación hace surgir en el hombre la actitud de ir al fundamento de su propio ser – “voluntad de fundamentalidad” – que

abre o pone en marcha un proceso intelectual de un ámbito de lo real – “ámbito de fundamentalidad” – que conduce o desemboca en una opción de ser entre varias que el hombre puede elegir: la fe, el agnosticismo, la despreocupación o indiferencia ante la realidad de Dios, y el ateísmo. El acceso incoado del hombre a Dios es lo que hace posible la fe o la entrega del hombre a la realidad divina. El hombre, haciendo pleno uso de su libertad, puede aceptar la donación divina, entregándose a Dios en unidad de causalidad personal rigurosamente metafísica. Este es el quinto tipo de causa establecido por Zubiri, referida no a las cosas, sino a las personas, y que habría que añadir a la división clásica de las cuatro establecidas por Aristóteles.

* * *

¿Será posible, por tanto, integrar las *quinquae viae* y la vía de la religación y, en consecuencia, contemplar estas pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios desde la metafísica de lo real de Xavier Zubiri?

Veamos los puntos de confluencia de ambos pensamientos. Santo Tomás y Zubiri coinciden en la contemplación de las cosas con las que hacemos nuestra vida como ruta adecuada para llegar a Dios, confluyendo ambas líneas de pensamiento, separadas en el tiempo por siete siglos, no sólo en su punto de llegada – un Dios último –, sino también en el punto de partida: la presencia trascendente de Dios en las cosas, que sin identificarse con Él, son vehículo y manifestación de la realidad divina. Pero recordemos también otro importante punto de conexión entre ambos pensamientos, que consiste en la diferenciación entre la realidad de las cosas y la realidad personal. Entre ambas realidades, Zubiri sostiene que aquella donde transparece de una manera directa Dios en tanto que Dios, es la persona humana. Pues bien, la nueva perspectiva personal

que nos ofrece la vía de la religación es justamente, según mi criterio, la que nos permite integrar ambas vías de pensamiento.

Como ya hemos indicado reiteradamente, Zubiri hizo una precipitada crítica de las pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios – “aparentemente petulante”, según nuestro filósofo – dada a conocer en la intimidad de un aula, en dos ocasiones distintas. Pero observemos que, en uno de sus aspectos, la crítica zubiriana a las *quinquae viae* sí nos resultará sumamente útil para conseguir su integración con la vía de la religación, al afirmar el filósofo vasco que las cosas materiales no constituyen la única vía abierta para conducirnos a Dios. Es decir, según el planteamiento de Zubiri, el hombre encuentra a Dios en una dimensión distinta, esto es, haciéndose persona, pero en la cual también se incluyen el mundo cósmico y la reflexión que el hombre pueda hacer sobre sus fenómenos mentales, algo que, a mi parecer, es perfectamente asumible desde la filosofía tomista, a diferencia de lo que sostiene el filósofo vasco.

En efecto, Zubiri, en lugar de partir de las cosas, ha preferido partir de la persona humana, pues, según su criterio, esa diferencia de vías (la vía de las cosas físicas y, frente a ello, la vía de la persona) no es azarosa. Y ello por el hecho de que, históricamente, ha sido mucho más fácil ser ateo por razones de naturaleza y de física que por razones de humanidad. Para Zubiri, el hombre, más que en las ecuaciones de los fenómenos, siente la necesidad de apelar a Dios al tener que hacer su vida, y con ella, su propio ser. Recordemos sus palabras: “¿quién podría decir que el Yo nada tiene que ver con Dios? Habrá quien lo piense, pero, desde luego, tendrá la conciencia bien clara de que no enuncia algo que sea absolutamente evidente y obvio como parece serlo en mecánica”. Habrá, pues, que partir en primer lugar de la persona humana para llegar a Dios en tanto que Dios.

Zubiri, por tanto, afirma haber ido en sentido inverso en su vía de la religión, en relación con las pruebas clásicas que tratan de ir a Dios partiendo de las cosas reales por una vía de causalidad. “Aquí” – dice Zubiri – vamos al revés” : tomando como punto de partida la persona humana hemos llegado directamente a Dios en tanto que Dios, y, en cierto modo, “con Dios en la mano” nos dirigimos, entonces, a cada cosa real, que es precisamente realidad sustantiva, en la que se manifiesta la realidad de Dios en forma de deidad en el poder de lo real.

Pues bien, el poder de lo real, que, como ya sabemos, no se identifica con Dios sino que es vehículo, sede y manifestación de la realidad divina, se percibe más claramente, según Zubiri, en las personas que en las cosas y más acusadamente en mi propia realidad personal a través de la voz de la conciencia. “Por esto” – dice el filósofo vasco – “la fundamentación de las demás cosas en Dios sólo transparece a través de la persona humana”. Según mi parecer, esta ruta señalada por el filósofo vasco será, por tanto, la que nos conduce a una integración de las vías tomistas y la vía de la religión, a pesar de que Zubiri, deslumbrado por su propio descubrimiento, no haya llegado a ver, en sus planteamientos, esta posibilidad de conciliación.

En conclusión, Zubiri también parte de las cosas o esencias cerradas para acceder a Dios, pues, como hemos visto, todas ellas nos vehiculan al poder de lo real o deidad por ser manifestación suya, y la deidad o realidad-fundamento nos vehicula a la realidad de Dios. Santo Tomás y Zubiri coinciden en la contemplación de las cosas con las que hacemos nuestra vida para acceder a Dios, si bien para ello el filósofo vasco adopta una nueva *ratio entis*. La presencia de Dios en las cosas es trascendente, lo que hace que estas no puedan confundirse nunca con la realidad divina, tal y como sostiene también Tomás de Aquino.

Otra cuestión es que la presencia de Dios sea distinta en las personas, a las que Zubiri denomina “esencias abiertas”, presencia trascendente que *suifica* al hombre, otorgándole un carácter relativamente absoluto, al no ser Dios sólo fundamento suyo, como ocurre con las cosas, sino “tensión teologal constituyente de mi Yo”. Esto quiere decir que es Dios quien hace que el hombre haga su Yo. Pero observemos también que este importante avance de Zubiri a la hora de diferenciar la realidad de las cosas y la realidad personal, que comparte también con otros pensadores del siglo XX, no contradice, en ningún aspecto, la filosofía de santo Tomás, la cual en ningún caso interpreta al hombre como cosa meramente natural.

Será, por tanto, la vía de la religación – primera parte en la que se despliega, según Zubiri, el problema teologal del hombre – la que nos va a permitir profundizar, y también completar de algún modo, cada una de las vías tomistas. De este modo, las vías tomistas podrán ser contempladas desde una perspectiva nueva a partir de la metafísica de lo real de Xavier Zubiri que determina su pensamiento maduro, y que a modo de injerto, nos muestra nuevos matices y una visión más completa de estas pruebas clásicas que tratan de probar la existencia de Dios.

Un tercer punto de confluencia entre las vías tomistas y la de la religación existe en el punto de llegada de ambas vías –Dios como realidad última–. En efecto, el punto de llegada de cada una de las vías tomistas es la causa propia universal de cada uno de los hechos de los que parte santo Tomás, ente que todos entendemos por Dios – el ser al que corresponde toda perfección (ser real), exenta de imperfección (no debida a otra realidad) y en grado eminente (de modo absoluto) –. Vemos, pues, que se trata también de un punto de confluencia con la vía de la religación, pues Zubiri afirma: “yo pienso que la esencia metafísica de Dios es realidad absolutamente absoluta”, añadiendo que “Dios no consiste en ser una realidad fundamental. Dios sería realidad absolutamente

absoluta aunque no fundamentara”. Ahora bien, Dios está fundando y fundamentando toda realidad, es decir, la manera primaria y radical como Dios es Dios respecto de toda realidad es ser realidad fundamental, que fundamenta el poder de lo real en las cosas, y fundamenta al hombre en una implicación de carácter especial que Zubiri llama “tensión teologal”. Pero Dios fundamenta, sin necesidad de hacerlo, por ser realidad absolutamente absoluta, que es, como ya he dicho, su esencia metafísica.

Pensamos que existe también otra razón que nos puede llevar a un cuarto punto de confluencia entre las vías tomistas y la doctrina de la religación, si nos apoyamos en lo que nuestro autor denomina “la caducidad de lo real” en su libro *Sobre la esencia*, y que consiste en el carácter constitutivamente limitado de las cosas del mundo. Nuestra inteligencia sentiente nos muestra que las cosas o realidades intramundanas son “caducas”, alterándose en su realidad, reconociendo nuestro autor que la “caducidad de lo real” es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera que es propiamente Dios. Dios, por tanto, estaría allende de la diferencia de existencia y esencia, y allende también de su presunta identidad. En Dios son idénticas la esencia y la existencia, porque es realidad absolutamente absoluta, porque es el plenario “de suyo”, y no al revés. Sin embargo, la “caducidad de lo real”, como dato primariamente presente en el sentir intelectual, deja de ser considerada en la obra posterior de Zubiri, omisión que nuestro autor no justifica en modo alguno.

Por último, en mi trabajo he considerado oportuno apuntar algunas cuestiones imprescindibles de lo que Zubiri denomina la “entificación de la realidad”, que consiste en la identificación entre ser y haber, entre cosa y ente, como hace Parménides, algo inadmisibles para Zubiri. No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Lo primario, para el filósofo vasco, es la realidad. El ser le pertenece a la cosa “de suyo”, porque la cosa real es “de suyo” actual en el mundo, que es lo que

constituye, para Zubiri, el ser. Ahora bien, hay una inadecuación entre el ser de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, como es la persona humana. Y, aún más, hay una inadecuación mayor si aplicamos el ser de las cosas o de las personas, al ser de Dios. Hemos visto cómo, desde la metafísica de lo real de Xavier Zubiri, Dios es realidad entificante del hombre.

¿Podríamos contemplar las vías tomistas a la luz de la metafísica de lo real de Xavier Zubiri? Es lo que he procurado hacer en la última parte de este trabajo: con la primera y quinta vías, contempladas desde el dinamismo de la propia vida que hace el hombre apoyado en Dios, constituida por hechos plenos de sentido, inteligibles e inteligentes, encaminados sabiamente a ciertos fines y efectos, que nos conducen a Dios, realidad última, posibilitante e impelente. Lo he tratado de hacer también con la segunda vía, que nos conduce a la existencia de la Causa Eficiente no causada, que todos llamamos Dios y que, conduciría primariamente a la “Causa Personal *Suificante* de la realidad personal del hombre”, que todos llamamos Dios. Y, análogamente, con la tercera y cuarta vías que, como es sabido, conducen a la existencia de la Realidad necesaria por sí misma y enteramente perfecta, que podría conducirnos, desde la metafísica de lo real de Xavier Zubiri, a la “Realidad Personal Absolutamente Absoluta”, que es necesaria por sí misma y que todos llamamos Dios, y que fundamenta la realidad personal relativamente absoluta del hombre, intrínsecamente necesitada de dicho fundamento por su contingencia radical o “nihilidad ontológica radical”, y también, partiendo de la libertad, como el modo finito que tiene el hombre de ser Dios, utilizando la mismas palabras de Zubiri.

ZUBIRI Y TOMÁS DE AQUINO EN TORNO A LA EXISTENCIA DE DIOS: CONTRIBUCIONES A LA INTEGRACIÓN DE LAS *QUINQUE VIAE* Y LA VÍA DE LA RELIGACIÓN

I. Introducción

Xavier Zubiri propone un nuevo modo de acceso a la divinidad que denomina “vía de la religación”. El pensador vasco no considera que haya posibilidad alguna de integración de su vía de acceso a Dios con las propuestas por el Aquinate, ya que, según sostiene, ni el punto de partida ni el punto de llegada de las *quinque viae* son satisfactorios y resultan ser, por ello, vías impracticables.

En efecto, Zubiri sostiene que dichas vías no parten de hechos cósmicos inconcusos, sino de una interpretación de la realidad sensible, como es la metafísica de Aristóteles. Sin embargo, en la explicación que hemos llevado a cabo en este trabajo “de esa página y media, espléndida en la historia de la filosofía”, en la que el Aquinate expone sus célebres argumentos, hemos podido comprobar que santo Tomás parte, en cada una de sus demostraciones, de datos que considera como hechos genuinos y no sólo aparentes. Y si bien es cierto que sólo en la presentación que hace de la última vía puede apreciarse la distinción del dato del que se parte concebido en tanto que fenómeno y en tanto que hecho, es la propia argumentación del Aquinate la que nos exige que dicha distinción sea también aplicada al resto de las vías.

En cuanto a los términos de llegada, Zubiri sostiene que no queda suficientemente probado que las *quinque viae* coincidan entre sí en desembocar en un único ente, y que ese único ente, sea justamente Dios. Sin embargo, prosiguiendo ciertas investigaciones recientes, cabe decir que las cinco vías concuerdan en la búsqueda de la *causa propria universalis* de cada uno de los hechos de los que parten, a través de la utilización, en cada una de las demostraciones de santo Tomás, de la triple vía propuesta

por el Pseudo-Dionisio Areopagita para acercarnos al conocimiento de Dios y sus atributos. Esta triple vía – que nos hace acceder a Dios por la causalidad, la remoción y la eminencia – es el cauce común por el que discurren cada una de las *quinque viae*, las cuales desembocan en un único ser que es propiamente Dios, porque sólo Él es el único poseedor de perfecciones con un grado de excelencia infinito. Así, hemos podido comprobar de qué modo la crítica de Zubiri a las vías tomistas, expuesta con suma brevedad en la intimidad de un aula, en dos cursos orales suyos, no logra considerar en todo su alcance la estructura demostrativa de las *quinque viae*. Al parecer, la crítica sirvió de pretexto para dar paso al planteamiento de la vía de la religación que, en los citados cursos, el filósofo vasco propuso a sus oyentes a continuación.

II. Objetivos

La crítica de Zubiri a las *quinque viae* queda enmarcada en el seno de la que el filósofo vasco dirige a la metafísica occidental, la cual ha incurrido, según su criterio, en lo que denomina la *entificación* de la realidad, la consiguiente *entificación* de Dios, y la *logificación* de la inteligencia. Esta última crítica, formulada desde una perspectiva más amplia y rigurosamente planteada en sus dos obras más importantes publicadas en vida – *Sobre la esencia* y la trilogía de la *Inteligencia sentiente* –, nos introduce en la filosofía madura de Zubiri, que él mismo denominó “metafísica de lo real”. Desde esta nueva línea de su pensamiento hemos podido iniciar una tarea de integración de las *quinque viae* y la vía de la religación, que constituye el objetivo principal de este trabajo.

La vía de la religación supuso para el filósofo vasco el inicio de su marcha hacia esa metafísica de lo real, que determina la plena madurez de su pensamiento. Hemos estructurado esta vía en los tres siguientes apartados:

a. La justificación intelectual de la realidad de Dios

La aprehensión primordial de realidad – punto de partida del pensamiento zubiriano – constituye el acto radical y primario de la inteligencia, que, al resultar insuficiente su contenido, se enriquece en los modos superiores de intelección, logos y razón. El hombre aprehende las cosas como reales, “quedando” la realidad en la impresión intelectual como algo “en propio” o “de suyo”. Y en esa aprehensión, la realidad le domina y se apodera de él, con una cierta fuerza “última”, “posibilitante” e “impelente”. Es el “poder de lo real” o deidad, apoderamiento que el filósofo vasco denomina religación. En esto consiste, según Zubiri, el problema de Dios.

Pero el poder de lo real no se identifica con Dios, sino que es vehículo, sede y manifestación de la realidad divina. La religación, hecho inconcuso para Zubiri, nos lanza allende la aprehensión – en los modos superiores de intelección, logos y razón –, a la búsqueda del fundamento del poder de lo real, que no son las cosas reales concretas, sino una realidad absolutamente absoluta. Tal es precisamente para nuestro pensador, la esencia metafísica de Dios.

b. El acceso del hombre a Dios desde la realidad

Pero hay otro hecho inconcuso afirmado enérgicamente por Zubiri: Dios es una realidad intrínsecamente accesible por sí misma, que arrastra al hombre hacia sí. Es la llamada divina de la que todo hombre, sépalo o no, tiene una cierta experiencia, por la presencia trascendente interpersonal de Dios en el hombre.

c. El proceso intelectual que conduce al hombre a la fe.

Ahora bien, ¿de qué forma el hombre accede a Dios? Para Zubiri, será el hecho cierto de la religación el que deja forzosamente abierto un proceso intelectual que intrínsecamente afecta a todo hombre, conducente a la creencia última sobre la cual ha

de vivir – teísta, agnóstica o atea –. Este proceso intelectual no se identifica con las pruebas demostrativas de la existencia de Dios.

Empeñados, pues, en la tarea de aportar algunas contribuciones a la integración de las *quinquae viae* y la vía de la religación, hemos contemplado, como queda dicho, estas pruebas clásicas de la existencia de Dios desde la metafísica de lo real de Xavier Zubiri, con los siguientes resultados.

c. Resultados y conclusiones

Santo Tomás y Zubiri coinciden en la contemplación de las cosas con las que hacemos nuestra vida para acceder a Dios, confluyendo ambas líneas de pensamiento no sólo en su punto de llegada – un Dios último –, sino también en el punto de partida: la presencia trascendente de Dios en las cosas. Sin embargo, Zubiri sostiene que el poder de lo real se percibe más acusadamente en la propia realidad personal. El hombre encuentra a Dios haciéndose persona, en quien transparece de una manera directa Dios en tanto que Dios, y en quien, a su vez, también puede ser percibida la fundamentación de las demás cosas en Dios. Pero observemos que este importante avance de Zubiri es perfectamente asumible desde la filosofía tomista, la cual en ningún caso interpreta al hombre como cosa meramente natural.

Un nuevo punto de confluencia podemos apreciar entre las vías tomistas y la doctrina de la religación, si nos apoyamos en lo que Zubiri denomina “la caducidad de lo real”, que consiste en el carácter constitutivamente limitado de las cosas del mundo. La “caducidad de lo real” – omitida sin justificación en su obra posterior – es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera que es propiamente Dios.

Por último, en mi trabajo he considerado oportuno apuntar algunas cuestiones imprescindibles de lo que Zubiri denomina la “entificación” de la realidad. Lo primario, para el filósofo vasco, es la realidad. El ser le pertenece a la cosa “de suyo”, porque la

cosa real es “de suyo” actual en el mundo, que es justamente lo que constituye el ser para Zubiri. Es la ulterioridad del ser frente a la realidad.

Sin embargo, para Tomás de Aquino, lo que hay es “ser”, que se hace patente en las cosas reales. Para el Aquinate, todo ser es real, si bien en el ser hay distintos grados de realidad. En el *actus essendi*, radical innovación del pensamiento tomista, es donde se encuentra el fundamento de todo lo que hay. Utilizando la terminología de Millán-Puelles, el ser real es lo “transobjetual”, que se nos impone como algo exterior, con una especial fuerza. Reducir, por tanto, la realidad a mera formalidad del “de suyo”, como afirma Zubiri, no proporciona ningún esclarecimiento, sino una desvalorización del concepto de ser. En este trabajo, pues, he tratado de poner de relieve los puntos de confluencia entre la realidad zubiriana y el ser transobjetual de Tomás.

¿Podríamos contemplar las vías tomistas a la luz de la metafísica de lo real de Xavier Zubiri? Es lo que he procurado hacer en la última parte de este trabajo: con la primera y quinta vías, contempladas desde el dinamismo de la propia vida, que el hombre hace apoyado en Dios, constituida por hechos plenos de sentido, encaminados a ciertos fines, que nos conducen a la realidad última, posibilitante e impelente, que todos llamamos Dios. Lo he tratado de hacer también con la segunda vía, contemplada desde la índole de la unidad entre el hombre y Dios. La donación de Dios y la entrega del hombre a Él, en la que Dios mismo tiene la iniciativa, es, para Zubiri, *unidad de causalidad personal*, que nos conduciría primariamente a la “Causa Personal *Suificante* de la realidad personal del hombre”, que todos llamamos Dios. Y, análogamente, con la tercera y cuarta vías, que podrían conducirnos, a la “Realidad Personal Absolutamente Absoluta”, que es necesaria por sí misma y enteramente perfecta, y a la que todos llamamos Dios. La “Realidad Personal Absolutamente Absoluta” fundamenta la realidad personal relativamente absoluta del hombre, intrínsecamente necesitada de

dicho fundamento por su “nihilidad ontológica radical” – utilizando la mismas palabras de Zubiri –. A esta realidad divina podemos también llegar partiendo de la libertad, entendida como el modo finito que tiene el hombre de ser Dios.

ZUBIRI AND THOMAS AQUINAS ON THE EXISTENCE OF GOD:
CONTRIBUTIONS TO THE INTEGRATION OF THE *QUINQUE VIAE* [FIVE
WAYS] AND THE WAY OF RELIGATION

I. Introduction

Xavier Zubiri proposes a new method of access to divinity which names "Way of Religation" ("religación", in the original Spanish). The Basque philosopher does not believe that there is any possibility of integrating his way of access to God with the ones proposed by Thomas Aquinas, since, as Zubiri states, neither the starting point nor the end point of The Five Ways are satisfactory, and thus feasible.

Indeed, Zubiri states that the Thomistic ways do not start from incontrovertible cosmic facts, but from an interpretation of the sensible reality, specifically from the Aristotle's *Metaphysics*. However, by means of the explanation that has been carried out in this Dissertation, "that splendid page and a half in the History of Philosophy", in which Aquinas states his famous ways, we have been able to prove that each of the evidences given by saint Thomas start from data considered as genuine facts, not only as apparent ones. Certainly, only in the presentation of the last way, we can recognize the distinction of the data as phenomenon and as fact. But this distinction can also be applied to the rest of the Thomistic ways.

In regard to the end points of the ways, Zubiri states that it is not sufficiently proven that the five ways agree on arriving into a sole entity. It is not also clear that this very sole entity is precisely God. Nevertheless, by assuming recent investigations, it should be noted that the Five Ways coincide in the search of the *causa propria universalis* of each of the facts from which they start, by means of the use of the triple way proposed by the Pseudo-Dionisio Areopagita, in each of Saint Thomas

demonstrations, in order to get acquainted with God's knowledge and His attributes. The aforesaid Triple Way – which allows us to access God by means of causality, removal and eminence – is the common path through which each of the Five Ways flow, and lead into a sole being, who is actually God. He is the sole possessor of perfections at an infinite level of excellence. Hence, we have been able to prove the way in which Zubiri's criticism to Saint Thomas' five ways, which was briefly explained in the privacy of a classroom, during two of his oral courses, does not succeed in evaluating, to the best of its ability, the demonstrative structure of the The Five Ways. It seems that the criticism was an excuse that led to the approach of the way of relegation, which was subsequently proposed by the Basque philosopher in the quoted courses.

II. Objectives

Zubiri's criticism to The Five Ways is framed within the core of the western metaphysics, which has incurred, according to his judgement, in the so-called *entification* of reality, the subsequent *entification* of God, and the *logification* of the intelligence. This latter criticism, formulated from a wider perspective and rigorously proposed in two of his most prominent works during his life – *On Essence* and the trilogy *Sentient Intelligence* – introduces us to Zubiri's mature philosophy, named "metaphysics of the real". From this line of thinking we have commenced the task of integrating the Five Ways and the Way of Relegation, which conform the main objective of this doctoral dissertation.

The Way of Relegation meant the commencement of the journey of the Basque philosopher into the aforesaid metaphysics of reality, which determines the full maturity of his way of thinking. We have structured this Way in the following three sections:

a. The intellectual justification of the reality of God

The fundamental apprehension of reality – starting point of Zubiri’s way of thinking – conforms the main and radical act of intelligence; since its content is insufficient, it is enriched in ulterior ways of intellection, logos and reason. The man apprehends the things as real, thus, reality “stays” in the intellectual impression as “of its own” or “itself”. And, in this apprehension, reality dominates him and overpowers him with a certain “ultimate”, “full of possibilities” and “propelling” force. It is the “power of the real” or deity - an empowerment which is named “religation” by the Basque philosopher. According to Zubiri, the problem of God consists of these issues.

However, the power of the real is not identified to God, but instead it is a vehicle, channel, centre and manifestation of the divine reality. The relegation - an incontrovertible fact for Zubiri -, throws us beyond the apprehension – in ulterior ways of intellection, logos and reason - to the search of the foundation of the power of the real, which is not about specific real things, but about an altogether absolute reality. Such is the essence of God’s metaphysics, according to our philosopher.

b. Man’s access to God from reality

There is another incontrovertible fact which is vehemently ratified by Zubiri: God is a reality which is intrinsically accessible by itself, dragging the man towards itself. It is the divine call and every man, whether he knows it or not, has experienced through the transcendent interpersonal experience of God in the man.

c. The intellectual process which drives man towards faith.

Now, in which way does the man access God? According to Zubiri, it is the very true fact of religation the one that necessarily leaves an intellectual process open which intrinsically has an effect to every man and leads to the ultimate belief to which every

man will live for – theist, agnostic or atheist belief. This intellectual process is not identifiable with the demonstrative proofs for the existence of God.

Hence, being insistent in providing certain contributions to the integration of The Five Ways and the way of religion, we have observed, as it has been stated before, these conventional proofs for the existence of God from Xavier Zubiri's metaphysics of the real, with the following results.

d. Results and conclusions

Saint Thomas Aquinas and Zubiri agree on the contemplation of things with which we make our lives in order to access God, thus both lines of thinking converge both in the end point – an ultimate God – and in the starting point: the transcendental presence of God into things. Nevertheless, Zubiri states that the power of the real is strongly perceived in our own personal reality. The man finds that God is becoming human, on whom God insofar God reveals Himself in a direct way, as well as perceiving the basis of the rest of the things on God. However, let us observe that Zubiri's influential insight is utterly embraceable from the Thomist philosophy, which, under no circumstances, considers the man as a merely natural being.

We can perceive a new converging point between the Thomist ways and the way of religion, if we rely on “the expiration of reality”, concept designated by Zubiri, which consists of the constitutively limited nature of the things existing in the world. The “decrepitude or caducity of reality” – which was unjustifiably omitted on his previous work – is the appropriate reason of the necessity of a primary cause, which is, actually, God.

Lastly, in my doctoral dissertation, I have considered proper to highlight certain essential questions in regard to Zubiri's concept of “entification” of reality. Reality is primary, according to the Basque philosopher. The being gets hold of what is “of its

own”, since what is real is “of its own” in the world, which essentially constitutes the being, according to Zubiri. The ulteriority of the being opposite to reality.

However, according to Thomas Aquinas, only the “being” exists, which becomes apparent in the real things. According to Aquinas, every being is real, albeit in every being there are different levels of reality. It is in the *actus essendi*, a radical innovation of the Thomist way of thinking, where we can find the basis of all the existing things. By using the terminology of Millán-Puelles, the real being is “transobjectual”, which is imposed to us as something external, holding a special force. Hence, by reducing reality to the mere formality of “of its own”, as Zubiri states, does not provide any clarification, but a deprecation of the concept of being. Therefore, in this work, I have endeavoured to highlight the converging points between Zubiri’s reality and Saint Thomas’ transobjectual being.

Would it be possible to behold the Thomist ways in light of Xavier Zubiri’s metaphysics of the real? This is precisely what I have been trying to do in the last section of this dissertation: the first and fifth ways, both beheld from the dynamism of life itself by the man relying on God; life is constituted by facts full of sense, leading to certain goals and to a propelling ultimate reality, full of possibilities, called God by all of us. I have tried to do the same with the second way, taken from the nature of the oneness between the man and God. According to Zubiri, God’s endowment and the man’s surrender to Him, an initiative driven by God Himself, is *oneness of personal causality*, which would primarily lead us “*Suifficant* Personal Cause of the personal reality of the man”, called God by all of us. And, analogically, with the third and fourth ways, which could lead us to the “Absolutely Absolute Personal Reality”, which is necessary and utterly perfect, called God by all of us. The “Absolutely Absolute Personal Reality” lays the foundation on the relatively absolute personal reality of the

man, which inherently needs the aforementioned basis due to its “radical ontological nihilism” – quoting Zubiri –. We can reach that divine reality from freedom, which is understood as the man’s finite way of becoming God.

ABREVIATURAS EMPLEADAS PARA CITAR LAS OBRAS DE
ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS Y ZUBIRI

Aristóteles

Met. Metaphysica

Fis. Physica

Santo Tomás de Aquino

S. Th. Summa theologia

Xavier Zubiri

NHD Naturaleza, Historia, Dios

IPD Introducción al problema de Dios

ETPD En torno al problema de Dios

SLE Sobre la esencia

CLF Cinco Lecciones de Filosofía

HD El hombre y Dios

SH Sobre el hombre

EDR Estructura dinámica de la realidad

PFMO Los problemas fundamentales de la metafísica occidental

PTHC El problema teológico del hombre: cristianismo.

PTHD El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (curso de
1971)

PE Primeros escritos

EM Escritos menores

BIBLIOGRAFÍA

Se cita, en primer lugar, las ediciones de los libros de Aristóteles, Tomás de Aquino y Zubiri que han sido utilizados en la presente investigación. A continuación, se recoge aquellos otros libros y artículos que tratan sobre el asunto principal de este trabajo, incluyendo también los que, sin haber sido citados expresamente, han sido tenidos en cuenta por su interés general.

Ediciones de las obras de Aristóteles:

Metafísica, Madrid, Gredos, 1982. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

Física, Madrid, Gredos, 1982. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía.

Ediciones de las obras de Tomás de Aquino:

Suma de Teología, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, 2ª ed. rev., tomo I, Introducción general y Parte I.

Suma contra gentiles, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, Introducciones de Eudaldo Forment, vol. I y II.

Ediciones de las obras de Xavier Zubiri. Los libros póstumos van señalados con un asterisco:

Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, 9ª ed., que contiene el ensayo “Introducción al Problema de Dios”, pp. 393-416, publicado por vez primera en la quinta edición de este libro de 1963. En cuanto al estudio “En torno al problema de Dios” – publicado en la Revista de Occidente en 1935 e incluido en esta obra desde 1944 – ha sido utilizada en este trabajo su primera edición separada: X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, Madrid, Encuentro, 2016.

- Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985. La primera edición de este libro apareció en 1962, editada por la Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1997. La primera edición apareció en 1963.
- Inteligencia sentiente* **Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, cuarta edición, 1991. La primera edición apareció en 1980.
- Inteligencia y Logos*, Madrid Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.
- **El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2012, nueva edición. Se trata del primero de sus libros póstumos, cuya primera edición fue publicada a los pocos meses de su muerte, en Madrid, Alianza Editorial- Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.
- **Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1989.
- **Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1992.
- **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995, 2ª ed. La primera edición apareció en 1994.
- **El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997.
- **Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1999.
- **Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2002.
- **Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, , 2006.
- **El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (Curso de 1971), Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2015.

Libros y artículos que tratan sobre el asunto principal de esta investigación:

- Alluntis Learreta, F., “*EL HOMBRE Y DIOS*, de Xavier Zubiri”, *Verdad y Vida*, 173-176, (1986), pp. 61-80.
- Aniz Iriarte, C., “Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación de Zubiri.” *Estudios Filosóficos*, 35 (1986) pp. 237-268.
- Artola. J.M., “El hombre y Dios”, *Ciencia Tomista*, 112/3 (1985), pp. 597-609.
- “En torno a «*Sobre la esencia*» de Xavier Zubiri”, *Estudios filosóficos*, 12 (1963) pp. 297-332.
- Baciero, C., “Xavier Zubiri y su última obra filosófica”. *Revista Filosófica*. VI (1983) pp. 333-343.
- “El hombre y Dios (Zubiri)” *Revista Filosófica*, 8 (1985), pp. 173-182.
- Bañón, J., “Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX, (1992), pp. 287-312.
- Barroso Fernández, O., “Reflexiones en torno al problema del mal en Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 231-252.

- Bolado, G., “La concepción zubiriana de lo físico en *El hombre y Dios*”, *Revista Agustiniana*, 103 (1993), pp. 3-53.
- Borrarán Torre, V. M., “La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri”, *Naturaleza y Gracia*, 33 (1986), pp. 253-277.
- Brentano, F., *Sobre la existencia de Dios*, traducción de Antonio Millán-Puelles, Madrid, Rialp, 1979.
- Caballero Bono, J. L., “Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri”, en Juan Antonio Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 41-51.
- Camus, A., *Calígula*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Cantos Aparicio, M., *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri. Fundamentación, índole y maximidad*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2014.
- Carballo, J., *Relato de la conversión. El Hecho Extraordinario y Diario de los Ejercicios Espirituales. Manuel García Morente*, Salamanca, San Esteban ed., 2008.
- Cercós Soto, J. L., “Substancia y substantividad en Tomás de Aquino y Xavier Zubiri”. *Anuario Filosófico*, 23/2, (1990), pp. 9-27.
- “La determinación de la esencia en Xavier Zubiri y Tomás de Aquino”, *Sapientia* 34, (1990), pp. 95-104.
- “El problema del ser en Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 120 (1993), pp. 325-346.
- Cescon, E., “A «trilogía teologal» de Xavier Zubiri: contribuições e problemas abertos”, *The Xavier Zubiri Review*, 9 (2007) pp. 111-130.
- Colomer, E., Espinoza, R., “Cuerpo y religación en Xavier Zubiri”, *Teología y Vida*, 56/2, (2015), pp. 247-270.
- Conill Sancho, J., “La realidad personal en perspectiva neurocientífica. La aportación zubiriana”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 253-271.
- Cope, T., “A psychological application of Zubiri’s notion of «projection»”, *The Xavier Zubiri Review*, 10 (2008), pp. 133-162.
- Corominas, J.-Vicens, J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006..
- Correa Schnake, F., “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, *Teología y vida*, XLV (2004), pp. 477-493.
- “El inicial planteamiento zubiriano de la cuestión de Dios en su artículo «En torno al problema de Dios»”. Influencia heideggeriana y camino propio”, *Teología y Vida*, XLIX, (2008), pp. 353-370.
- Cruz Hernández, M., “El hombre religado a Dios”, en *El problema del ateísmo*. Salamanca, Sígueme, 1967, pp. 231-248.
- Díaz, C., “El Hombre y Dios en Xavier Zubiri”. *Revista Agustiniana*, 103, (1993), pp. 165-193.
- Díaz Muñoz, G., “Búsqueda de Dios en el misterio según Xavier Zubiri”, *Estudios Eclesiásticos*, 328 (2009), pp.131-162.
- Ellacuría, I., “La religación, actitud radical del hombre”, *Asclepio*, 16, 1964), pp. 97-155.
- Elliott Stone, B., “On the Very Problem of the Problem of God in Zubiri and Unamuno”, *The Xavier Zubiri Review*, 6 (2004), pp. 73-88.
- Espinoza Lolas, R., Ascorra Costa, P., Soto García, P., “Realidad y técnica en Zubiri” *Pensamiento*, 266, (2015), pp. 273-285.
- Fernández Beites, Pilar, “El estatuto ontológico del embrión preimplantatorio y la ley de reproducción asistida”, *Communio*, 1 (2006), pp.121-141.

- *Embriones y muerte cerebral: Desde una fenomenología de la persona*, Madrid, Cristiandad, 2007.
- Fowler, Thomas B., “Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 10 (2008), pp. 91-112.
- “The existence of God in Zubirian Theology”, *The Xavier Zubiri Review* 12 (2010-2012), pp. 47-83.
- García-Baró, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- García Morente, M., *Obras Completas*, tomo I, vol. 2 y tomo II, vol. 1 y 2, edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Barcelona, Anthropos-Fundación Caja de Madrid, 1996.
- “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, en: O. c., tomo I, vol. 2, pp. 536-541.
- “El «curso» de Ortega y Gasset”, en: O.c., tomo I, vol. 2, pp. 484-503.
- “Pequeño ensayo sobre la muerte”, en: O.c., tomo I, vol. 2, pp. 577-580.
- “Carta a la Editorial Espasa-Calpe”, en: O.c., tomo II, vol. 2, pp. 560-561.
- *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Madrid, Encuentro, 2000.
- *El “hecho extraordinario”*, Madrid, Encuentro, 2015.
- García Nuño, A., “La vía cósmica en Zubiri”, en Manuel Aroztegi Esnaola (ed.), *Palabra, Sacramento y Derecho*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, pp. 135-156.
- Garza Saldívar, H., “Un pequeño Dios. bases zubirianas para una filosofía de la historia alternativa”. Tesis doctoral, Madrid, 2003.
- Gil Ortega, U., “El hombre y el concepto de religación en el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Lumen* 33 (1984) pp. 59-91.
- Gómez Cambres, G., “La persona y Dios (X. Zubiri)”, *Ciudad de Dios* 195 (1982) pp. 223-269.
- *Zubiri y Dios*. Málaga. Edinford, 1993.
- Gómez Delgado, J. M., “Del sentido de la realidad a la realidad del sentido. El haber como centro común a Heidegger y Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 287-307.
- González, A. L., *Teología Natural*, Navarra, Eunsu, 2008,
- González Fernández, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1993.
- “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 503-518.
- “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 353-367.
- González Pérez, A., “En el laberinto. La crisis de la razón filosófica en Husserl y Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 309-352.
- Gracia Guillén, D., “Zubiri y la experiencia teológica. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX”, en Brickle, P., *La filosofía como pasión*. Madrid, Ed. Trotta, 2003, pp. 249-263.
- “Religación y religión en Zubiri”, en Fraijó M. (ed.), *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 491-512.
- “La Antropología de Zubiri”, en Nicolás, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 251-276.
- “De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 369-387.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- *Investigaciones lógicas*, tomos I y II, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Infante Gómez, J.C., “Prólogo”, X. Zubiri, *En torno al problema de Dios*, Madrid, Encuentro, 2016, pp. 5-29.
- “Zubiri ante la prueba moral kantiana de la existencia de Dios” en: *Nuevas perspectivas sobre la filosofía kantiana*, Navarro Cordón, J.M., Orden Jiménez, R.V., Rovira, R., Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 293-302.
- Iriarte, M. de, *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951.
- Jiménez Ríos, F. J., *Dios, el Tiempo y la Historia. Stephen Hawking, Tomás de Aquino y Xavier Zubiri*. Tesis Doctoral. Universidad de Málaga, Málaga, 1995.
- Jiménez Valverde, M., *La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Universidad de Costa Rica, San José, 1959.
- Juan Pablo II. Audiencia del miércoles 16.11.1983, *Eclesia* 26 (1983), p. 6.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, Sígueme, 1995.
- Laín Entralgo, P., *Creer, esperar, amar*, Madrid, Círculo de lectores-Galaxia Gutenberg, 1993.
- Lida Mollo, M., “Animal de realidades y animal lógico. Notas sobre Zubiri y Peirce”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 389-412.
- López Quintás, A., “La realidad humana según Zubiri”, *Revista Agustiniana*, 26 (1981), pp. 425-450.
- “Significación actual del pensamiento zubiriano”, *Cuadernos de pensamiento*, 1 (1987), pp.41-56.
- “¿La religación, presupuesto de «Sobre la esencia»?”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. 17 (1983), pp. 73-79.
- Marías, J., “El respeto al lector”, en *Ensayos de convivencia*, Obras III, Madrid, Revista de Occidente, 1964, 3ª ed., pp.151-154.
- “San Anselmo y el insensato”, en *Obras IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, 4ª ed., pp. 15-78.
- *La filosofía del padre Graty*, en *Obras IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, 4ª ed., pp. 163-328.
- *Antropología metafísica*, Obras X, Madrid, Revista de Occidente, 1982, 3ª ed.
- *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 1ª ed., 2ª reimpresión.
- *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- “El joven Zubiri”, en: *Entre dos siglos*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 521-524.
- Maritain, J., *Aproximaciones a Dios*, traducción de Rogelio Rovira, Madrid, Encuentro, 1994.
- Martín García Alós, J. L., *Dios como realidad religante del hombre*, *Arbor*, 116 (1983), pp. 265-289.
- Martín Puerta, A. *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009.
- Martínez Santamarta, C. *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.
- “Crítica de Xavier Zubiri a la prueba escotista de la existencia de Dios”, *Naturaleza y Gracia*, XLI (1994), pp. 275-296.
- Melero Martínez, J. M., *El problema teológico del hombre en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.

- Millán Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 2001.
- *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.
- *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990.
- Millás, J. M., *La realidad de Dios. Su justificación en X. Zubiri y Javier Montserrat*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Morales Mena, M., *Génesis y punto de arranque de la obra El hombre y Dios*. Albacete, M. Morales, 1993.
- Morán, J., *Ser Dios finitamente. La persona humana como realidad religada en “El hombre y Dios” de Xavier Zubiri*. Tesis doctoral. Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Teología, 2004.
- Nieva Moreno, J. P., “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación”, *Enfoques*, 23 (2011) pp. 41-67
- Ortega y Gasset, J., “Dios a la vista”, *El espectador VI*, 1927, en *Obras Completas*, tomo 2, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, pp. 493-496.
- “Sobre el concepto de sensación”, en O. c., Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, tomo I, pp. 245-261.
- “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en O. c., Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, tomo VI, pp. 247-264.
- “Prólogo para alemanes”, en O. c., Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, tomo VIII, pp. 15-58.
- *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Palacios, J.M., *El idealismo trascendental: Teoría de la Verdad*, Madrid, Gredos, 1979.
- “Zubiri ante el problema del valor”, in: Javier Muguerza et alii, *Del Sentido a la Realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 129-133.
- Palacios, J.M., Rovira, R., “Manuel García Morente en su plenitud académica”, en: *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y universidad durante los años treinta*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008, pp. 236-243.
- Pintor-Ramos, Antonio, “Dios como problema en Zubiri”, *Universitas Philosophica*, 4, vol. 2 (1985), pp. 29-44.
- *Nudos en la Filosofía de Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 2006.
- “Religación y «prueba» de Dios en Zubiri”. *Razón y Fe*, 218 (1988), pp. 319-336.
- Ponzio, P., “La experiencia como paradigma del nexo entre el hombre y Dios”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 413-424.
- Redmond, W., “Introducción”, Edith Stein, *Excursus sobre el idealismo trascendental*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 5-18.
- Reyes Linares, P. A., *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: replantear la metafísica desde la historia*. Tesis doctoral, Guadalajara, Jal., 2001.
- Romero Cuevas, J.M., “Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría”, *The Xavier Zubiri Review*, 10 (2008), pp. 5-16.
- Rovaletti, M. L., “Fundamentalidad y problematismo. El Problema de Dios en el último Zubiri”, *Stromata*, 48 (1992), pp. 149-168.
- “Man, Experience of God: The problem of God in Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2 (1999) pp. 65-78.
- Rovira, R., “El principio metafísico fundamental y la estructura demostrativa de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios”, *Espíritu*, XXXIX (1990), pp. 59-80.
- “Las «cinque viae» ante la crítica de Zubiri”, *Aquinas*, XLVIII (2005), pp. 551-568.

- *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Encuentro, 1986.
- “El catecismo moral de Kant: una versión popular de la Teología ética”, en: *Pensamiento*, 42, (1986), pp. 225-233.
- Sáez Cruz, J., “La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri” *Estudios Filosóficos*, 132 (1997), pp. 390-391.
- “La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación”. *Revista Agustiniana*, 103 (enero-abril 1993) pp. 55-119.
- “La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I”, *The Xavier Zubiri Review*, 10 (2008), pp. 37-90.
- Sánchez Álvarez-Castellanos, J. J., “La inteligencia sentiente y la cogitativa. Zubiri y Santo Tomás”, *Anuario Filosófico* 3 (1985), pp. 159-69.
- *El inteligir sentiente. Una aproximación a Zubiri a través de Santo Tomás y Kant*. Tesis doctoral, Murcia, Universidad de Murcia, 1989.
- Sánchez Gauto, C. E., “The Transcendental Panentheism Of Xavier Zubiri In *Nature, History, God And Man And God*”, *The Xavier Zubiri Review*, 13 (2013-2015), pp. 107-132.
- Sánchez-Gey Venegas, J., “Lo original de Xavier Zubiri ante el problema de Dios”, *La Ciudad de Dios* 199 (1986), pp. 301-309.
- “El concepto de verdad en Xavier Zubiri”, *Estudios filosóficos*, 35 (1986) pp.337-346.
- “Dimensión espiritual de la antropología de Zubiri”, *Actas del V Seminario de la Filosofía Española*, Salamanca Universidad (1988), pp. 611-614.
- “Sobre el hombre, de X. Zubiri”, en Sahagún Lucas, J. de (Coord.) *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 139-158.
- Savignano, A., “Zubiri y la filosofía de la religión”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 425-434.
- Scheler, M., “Arrepentimiento y nuevo nacimiento”, Madrid, Encuentro, 2007.
- Seifert, J., *Conocimiento de Dios: por las vías de la razón y el amor*, Madrid, Encuentro, 2013.
- Solari, E., “Zubiri ante la hermenéutica de la religación”, *The Xavier Zubiri Review*, 10 (2008), pp. 113-132.
- “La razón religiosa según Zubiri”, *Teología y Vida*, LI (2010), pp. 105-159.
- “Zubiri sobre la religión”, *Franciscanum*, 161 (2014), pp. 51-98.
- “El argumento cosmológico de Zubiri”, *Revista de Filosofía*, 65, (2009) pp. 115-141.
- Solari, E., Vargas, E., “La vida de Dios en Zubiri. Estudio desde el curso inédito «El problema de Dios (1948-1949)»”, *Teología y Vida*, 55/3 (2014), pp. 459-486.
- Soto García, P., Espinoza Lolas, R., “Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp. 435-457.
- Stein, E., *Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México Fondo de Cultura Económica, 1994.
- *Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser*. Obras Completas, III, Burgos, coeditores Monte Carmelo, Espiritualidad, El Carmen, 2002, pp. 225-536.
- *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, Madrid, Encuentro, 2001.
- *Excurso sobre el idealismo trascendental*, Madrid, Encuentro, 2005.
- Tarín Cervera, V., *Religación y libertad en Xavier Zubiri*. Tesis doctoral, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

- Tirado San Juan, V., “La experiencia religiosa según Zubiri”, *Communio*, 18 (1996), pp. 24-37.
- “Antropología y ontología en *Escritos menores (1953-1983)* de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 10, (2008), pp. 17-36.
- “Ontología de la belleza y acceso a Dios”, *Revista Española de Teología*, 71/2, (2011) pp. 191-208.
- “El concepto y la verdad en Heidegger y Zubiri (diálogo con teorías de la abstracción y con la teoría hermenéutica)”, *Pensamiento*, 266, (2015), pp. 459-489.
- Tomar Romero, F., “Vías racionales de acceso a Dios”, *Cuadernos de pensamiento*, 20, (2008), pp. 177-200.
- “El amor humano”, *Cuadernos de pensamiento*, 16, (2004), pp. 387-411.
- “La síntesis medieval: Tomás de Aquino”, Mar Oceana: *Revista de humanismo español e iberoamericano*, 17, (2004), pp. 67-96.
- “La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino”, *Revista española de filosofía medieval*, 0, (1993), pp. 225-238.
- Vargas Abarzúa, E., “Filosofía y el problema de Dios en Xavier Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), pp.491-504.
- Weislogel, E., “Zubiri and Contemporary Ontology”, *The Xavier Zubiri Review*, 13 (2013-2015) pp. 57-76.